8

Landes-
bibliothek
Coburg

B II 8.
1627^{6}
10

Erkenntnißlehre

nach dem

Bewußtsein der reinen Vernunft

in ihren Grundzügen

dargelegt

von

Friedrich Eduard Beneke.

Jena,

bei Friedrich Frommann.

1820.

Landes-
Bücherei

Dem Herrn

Consistorialrath Bernhardi,

seinem verehrten Lehrer,

als Zeichen

der Hochachtung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorrede.

Kant wollte das menschliche Erkenntnißvermögen in seinem ganzen Umfange ausmesseu, und ihm feste, unabänderliche Gränzen setzen; durch seine Entdeckung glaubte er bewirkt zu haben, daß von nun an die Philosophie ihre excentrischen Bahnen verließe, und in ruhigem, völlig sicheren Gange fortschritte. Wie sehr er dieses Erfolgs gewiß zu sein meinte, beweis't wohl nichts deutlicher, als die feste Zuversicht, mit welcher er seine

Zeitgenossen auf die bisherige Sprachverwirrung in der Philosophie hinweis't: aus den Früchten müsse man doch den Baum beurtheilen; da könne unmöglich wahre Wissenschaft sein, sondern nur blindes Umhertappen ohne Richtschnur und ohne Bewußtsein, wo nicht nur die abgeleiteten Behauptungen, sondern selbst die Grundansichten schwankten und wechselten. Diese Richtschnur nun sollte seine Kritik der verirrten Vernunft vorschreiben, und durch sie nach dem eisernen Zeitalter voll Haß und Streit, voll Verwirrung und Plage ein schöneres goldenes erscheinen, in welchem selbst die Philosophen einmüthig in Liebe und Freundschaft ihr großes Werk förderten.

Fast vierzig Jahre sind nun verflossen seit dem ersten Erscheinen der Kantischen Kritik; und ist der von ihrem Ver-

fasser angegebene Prüfstein anders wahr: so ist es wohl Zeit, ihn auf jenes Werk selbst anzuwenden, und ernstlich zu fragen, ob es die versprochenen Wirkungen hervorgebracht habe. Wie steht es also jetzt um die Philosophie? Hat sie denn nun den verheißenen, sicheren Gang gewonnen, haben sie denn aufgehört diese Sprachverwirrungen, welche die Arbeiter an dem Gebäu, das den Himmel erreichen sollte, in alle Gegenden auseinander schreckten, so daß der gemeinsamen Arbeit vergessen jeder nur seine eigene trieb, und in der wunderbarsten Verirrung seine gebrechliche Hütte, kaum tüchtig ihn selbst vor Wind und Wetter zu schützen, für jenen ewigen unzerstörbaren und unermeßlichen Dom hielt, zu dem alle Völker der Erde einziehn, und nun für immer in Sicherheit und Ruhe leben sollten? — —

Nach schwerem Kampfe schien es end-

lich, als sollte wirklich die neue Philosophie allgemein anerkannt werden; von allen Seiten hörte man Stimmen, welche es ihrem Urheber hochpreisend nachsprachen, daß nun die unbestreitbare Grundregel alles Wissens gefunden sei. Aber nicht lange, da traten Andere auf (meist solche, die früher selbst in das Hosiannah eingestimmt), welche zuerst hier und dort Kleinigkeiten zu bessern fanden, endlich aber gar meinten, das Ganze sei wohl gut aufgerichtet, und in Allem schön und kunstmäßig gefügt; aber der Grund tauge nichts, auf dem es ruhe, und diesen müsse man daher weise und vorsichtig darunter wegnehmen, um einen anderen festeren an seine Stelle zu legen. Nach diesen Grundsätzen entwarfen dann Reinhold seine Fundamentalphilosophie und Fichte seine Wissenschaftslehre.

Aber war nicht Einsturz zu fürch-

ten, wenn man den Grund unterwühlte? Freilich, und das Gefürchtete traf ein. Indem Aller Augen erwartungsvoll auf jenes kühne Unternehmen gerichtet waren, konnte es ihrer Aufmerksamkeit nicht entgehn, daß doch unter solchen Umständen das Gebäude unmöglich so fest sein könnte, als man versicherte; und bald erhob sich ein allgemeines Geschrei, es sei nur leicht zusammengeschlagen und zu gar nichts nütze. — Seitdem nun haben denn die Meisten sich ihren eigenen Heerd gesucht, und wenn zu irgend einer Zeit: so ist jetzt unter den Philosophen alle gemeinsame Gesetzgebung verschwunden.

Der Verfasser dieser Schrift ist weit entfernt, den Erfolg als untrügliches Kriterium des Geistes geltend zu machen, in welchem ein Unternehmen ausgeführt worden ist. Es könnte vielmehr

wohl sein, daß Kant wirklich geleistet, was er geleistet zu haben glaubte, und daß die Schuld nur in der Unempfänglichkeit derer zu suchen wäre, welche das von ihm aufgefundene Kleinod thöricht von sich wiesen. Aber wie die Lage der Dinge jetzt dem unpartheiischen Forscher offen liegt, wäre eine solche Beschuldigung höchst ungerecht. Vielmehr ist das Mislingen von Kants und seiner Nachfolger Unternehmen sehr leicht aus ihm selbst zu erklären. —

Es ist endlich Zeit, daß die Philosophen aufhören, in wunderlicher Anmaßung die Vernunft vor ihren Richterstuhl zu fodern, und ihr nach Gesetzen Recht zu sprechen, welche sie zum Theil von dem eignen, ewigen Wesen derselben erborgt, zum Theil nach Willkühr erdichtet haben. Ein solches Unter-

nehmen muß sich selbst strafen, und den so unnatürlichen Naturzustand herbeiführen, in welchem kein Recht und Gesetz gilt, und Jeder des Andern Feind ist. Zu wahrer Wissenschaft zu gelangen können sie nicht eher hoffen, bis sie vielmehr in Demuth und Bescheidenheit dem höchsten Richterspruche der Vernunft, in Allem, was sie irgend unternehmen mögen, sich unterwerfen, und keine andere Rechte geltend machen, als welche jene ihnen zutheilt.

Diesen Zustand, in welchem allein Friede und Gedeihen zu hoffen ist, soll die vorliegende Schrift vorbereiten. Sie soll die ersten Grundlinien dessen hinzustellen versuchen, was die Vernunft über sich selbst aussagt, und von dem daher kein Vernünftiger abweichen darf, wenn er nicht sein eignes Wesen zerstören will.

Ueber solche Selbstbekenntnisse der Vernunft müssen sich dann alle Menschen, welche überhaupt den Trieb des höheren Wissens in sich fühlen, vereinigen können; und haben wir einst ein aus ihnen entworfenes, vollständiges Gesetzbuch: so ist es dann Sache der Philosophen, wo sie von ihm abweichen, sich zu rechtfertigen, und der mit ihm übereinstimmende Forscher kann um jene unbekümmert ruhig auf seinem Wege fortgehn.

Indem ich mir nun vorgesetzt habe, hier die ersten Grundlinien eines solchen Gesetzbuches für die erkennende Vernunft zu entwerfen, erwarte ich zwei Klassen von Gegnern. Die erste besteht aus denen, welche behaupten, ich habe den Charakter der erkennenden Vernunft nicht scharf oder nicht deutlich genug aufgefaßt, und sie vermöchten ihn in bestimmteren Um-

rissen und lebendigerem Gepräge darzustellen. Diese nun sind nur meine Gegner, nicht die der Vernunft, und eben darum werde ich sie nicht als Gegner betrachten, sondern hoffe sie mir in gegenseitiger Achtung und Freundschaft zu dem gemeinschaftlichen großen Werke zu verbinden, und freue mich, von ihnen belehrt und erleuchtet zu werden, so wie sie gewiß nicht von sich weisen werden, was meine schwachen Kräfte zu bieten vermögen. Die zweite Klasse, welche alle diejenigen umfaßt, die fortfahren, gegen die Vernunft oder unabhängig von ihr, also im Grunde auch gegen sie zu streiten, werde ich stets mit dem größten Eifer als Gegner bekämpfen, und hoffe durch die leuchtende Aegide derselben Vernunft sie zu überwinden.

Ueber die Einrichtung dieser Abhandlung habe ich wenig im Voraus zu erin-

nern. Es sind in ihr nur die ersten Grundlinien der Erkenntnißlehre dargelegt, da ich schon in Bezug auf sie so viele Abweichungen von dem Bewußtsein der reinen Vernunft fand, daß ich oft weit ausholen, noch öfter fernhin abschweifen mußte, um den aufgestellten Sätzen nur einigermaßen feste Begründung zu geben; ein größeres Werk aber zu schreiben mir meine Verhältnisse jetzt nicht erlaubten. Die anscheinende Unverhältnißmäßigkeit der einzelnen Theile, das sorgsame Bestreben, von Allem, was aus dem hier gewählten Standpunkte nicht völlig deutlich werden konnte, lieber zu wenig, als zu viel zu sagen, bedarf wohl keiner ausführlichen Vertheidigung. Jede Schrift, welche auf irgend eine Weise der Wissenschaft eine neue Bahn brechen soll, ist in einem gewissen Grade Gelegenheitsschrift, und muß der

Vorrechte derselben sich frei bedienen können. Manches in ihr muß ihrer Natur nach mehr als Thesis hingestellt werden, zu deren Bestreitung und der dadurch herbeizuführenden genaueren Bestimmung der Schriftsteller seine Leser auffodert; manches Andere wird für diesen oder jenen zu wenig oder zu weit ausgeführt sein, weil sich bei einer Gelegenheitsschrift das Bedürfniß der Leser nicht so scharf, als bei anderen begränzen läßt. So schließt sich ihr dann eine Reihe erläuternder und vertheidigender Abhandlungen an, und erst nach diesen ist eine in allen Theilen gleichmäßige und gegliederte Darstellung der neu gebildeten Wissenschaft möglich. Wie sehr die Vernachlässigung dieser Grundsätze manchen neueren philosophischen Arbeiten geschadet hat, liegt wohl am Tage.

Sobald mir Muße dazu vergönnt

ist, werde ich zur Bearbeitung der übrigen philosophischen Wissenschaften schreiten. — Möchte diese Abhandlung die Philosophie ihrem großen Ziele näher führen!

Berlin den 1. Mai 1819.

---

§. 1.

Die Aufgabe einer Erkenntnißlehre in der höheren Bedeutung, in welcher man sie jetzt unter mancherlei Namen bearbeitet, ist in ihrer ganzen Wichtigkeit erst durch Kant hingestellt worden. Früher begnügte man sich, die Formen des menschlichen Wissens nach äußeren Merkmalen zusammenzustellen und im Gegensatze gegen sie die verbreitetsten Irrthümer in der Herleitung einer Behauptung aus der anderen aufzudecken; aber weder die Frage nach der Entstehung der verschiedenen Arten menschlicher Erkenntniß, noch einmal die nach dem Wesen jener Formen und ihrer Begründung in der Organisation des erkennenden Geistes hielt man für bedeutend genug, um ihrer Beant-

wortung einen andern Platz als in der aus Erfahrung geschöpften Darstellung des Menschen anzuweisen, welche man gegen die höhere Philosophie viel zu gering achtete, um ihr auf diese einen Einfluß zu gestatten. Kant zuerst machte nach langer Zeit wieder darauf aufmerksam, wie es nicht nur nützlich, sondern durchaus nothwendig sei, daß man vor der Aufrichtung des großen Baues der Philosophie sorgsam überlege, womit man ihn auszuführen gedenke. Die Vernunft biete uns freilich dazu mannigfachen Baustoff dar, aber nicht jeder sei zu Allem zu gebrauchen, und sichte man ihn nicht: so könne leicht bei dem leisesten Windstoß zusammenstürzen, was auf Jahrtausende berechnet war. Er unternahm daher zuerst jene Sichtung, die er Kritik der Vernunft nannte; und nach ihm haben Viele theils eine gleiche Sonderung, theils nach den durch sie gewonnenen Einsichten den Bau selbst ins Werk zu setzen gesucht; und ist auch von Vielen das Recht und die Möglichkeit, von vorn herein die Kräfte der Vernunft genügend zu beurtheilen, bestritten oder für eben

so mißlich als der Bau selbst ohne vorhergegangene Beurtheilung erklärt worden: so scheint es doch billig, daß wer zu diesem sich anschickt, eine solche kritische Beleuchtung entweder selbst unternimmt, oder mit triftigen Gründen zurückweis't.

So liegt denn auch mir, der ich einen großen Theil meiner Kraft und meiner Muße den Wissenschaften zu widmen denke, welche man unter dem Namen Philosophie begreift, die Verpflichtung ob, die wichtige Frage nach der Entstehung und den Grenzen der menschlichen Erkenntniß zu beantworten, und ich habe dieser Anforderung in der vorliegenden Schrift zu genügen gesucht. Soll in einer so schwierigen Untersuchung etwas geleistet werden: so muß sie ohne Berufung auf irgend eine von Anderen festgestellte Entscheidung ganz von vorn unternommen und selbst die von allen früheren Richtern als vollgültig bestätigten Rechte dürfen nur nach einer neuen sorgsamen Prüfung anerkannt werden. Eine solche Verzichtleistung auf Alles, was von früheren Beobachtungen und Behauptungen die Beschwerlichkeit einer

neuen Darstellung des menschlichen Wissens erleichtern könnte, habe ich mir denn auch als unverbrüchliche Regel vorgesetzt, glaube mich jedoch dadurch keineswegs von jedem Gesetze entbunden. Es ist nämlich durchaus nicht meine Absicht, die menschliche Vernunft selbst einer Kritik zu unterwerfen, sondern ich trete zu ihrer Beobachtung hinzu mit vollem Vertrauen, nichts weniger vermuthend, als sie sich selbst widersprechend zu finden. Sollten sich wirklich Grundgesetze in ihr zeigen, von denen eines das andre aufhebt: so würde ich freilich dadurch in große Verlegenheit gerathen. Denn wenn die Vernunft in Streit mit sich selbst begriffen ist, wen sollen wir als Richter anerkennen? Etwa ein Interesse oder ein andres Gesetz der Vernunft? Soll ein Interesse den Ausschlag geben: so kann doch wohl nicht eins von denen gemeint sein, deren der Eine dieses, der Andre jenes hat, vielleicht auch derselbe sich heute davon beseelt fühlt, morgen aber vom Gegentheil. Meint man also ein allgemeines, unveränderliches Interesse aller Menschen: so ist das selbst wieder

ein Vernunftgesetz, und der erste Fall trifft also mit dem zweiten zusammen. Ein Vernunftgesetz also soll zwischen zwei anderen entscheiden; woher kommt uns denn aber die Befugniß, jenes dritte als Richter zu betrachten, und nicht vielmehr der Parthei, welcher es wohl will, als einen zwar die Zahl, aber nicht das Recht vermehrenden Partheigänger hinzuzufügen? Wir würden also in der That in einem solchen Falle uns schwerlich anders zu helfen wissen, als daß wir unsere Verlegenheit offen bekennend, die Partheien sich selbst überließen; wobei wir freilich keinesweges denen, welche eine Entscheidung zu haben meinten, das Gehör verweigern, ihren Urtheilsspruch aber, wenn sie nicht eine bis jetzt noch ungeahnte Berechtigung vorbrachten, wohl eben nicht für vollgültig erklären würden. Da wir nun aber die Untersuchung von Grund aus neu aufführen wollen: so ist es wenigstens der Billigkeit gemäß, nicht von vorn herein dergleichen Paralogismen und Antinomieen, oder wie Kant sie sonst noch nennen mag, vorauszusetzen; und wir könnten uns we-

nigstens recht gut als möglich denken, daß dieser große Urheber der Vernunftkritik oder irgend ein anderer Philosoph vor ihm eine so wunderliche Gesetzgebung der Vernunft nur fälschlich Schuld gegeben, und daß man zu voreilig, statt die Kritik auf dies leere und grundlose Gerücht selbst zu wenden, die ewig in sich einstimmige Vernunft einer unverdienten Demüthigung unterworfen habe.

Vorzüglich also werden wir unsere Aufmerksamkeit darauf wenden, die Aussprüche des rein menschlichen Bewußtseins von allem Fremden, durch Scheinschlüsse oder falsche Beobachtung ihr Aufgedrungenen zu reinigen. Was aber auf diese Weise als ihr unleugbares Eigenthum erscheint, darüber maßen wir uns weiter kein Urtheil an, sondern nehmen es ungefärbt in das Bild auf, welches wir von ihr zu entwerfen gedenken.

Im Allgemeinen also ist freilich unsere Aufgabe dieselbe, welche Kant in seiner Kritik und nach ihm Fichte in der Wissenschaftslehre so glänzend ankündigten. Aber ob uns gelingen wird, was dieser vollführen zu können glaubte, einen einzigen Grund-

satz aufzustellen, von dem sich alle menschliche Erkenntniß ableiten läßt; ob es überhaupt einen solchen Grundsatz giebt, und das menschliche Wissen Ein so genau in sich gegliedertes Ganze bildet; oder ob diese Vorstellung zu der Reihe schimmernder Erdichtungen gehört, darüber sind wir noch völlig unwissend. Wir könnten, was wir eigentlich suchen, am besten mit Kant bezeichnen, als die Art, wie synthetische Urtheile a priori in uns möglich sind, nur daß uns alle die Ausdrücke, welche Kant in dem angeführten Satze gebraucht, bis jetzt noch völlig problematisch erscheinen müssen. Zwar wissen wir, daß Erkenntnisse gewöhnlich durch Urtheile bezeichnet werden; auch können wir die Eintheilungen, auf welche die Worte *a priori* und synthetisch hinweisen, vorläufig gebrauchen; ob sie aber einen scharfen Unterschied begründen, oder ob durch sie etwas für klare Einsichten in das menschliche Erkenntnißvermögen gewonnen wird, soll erst aus unserer Untersuchung hervorgehen. Ja selbst das eigentliche Wesen eines Urtheils ist uns noch völlig unbekannt, und wir können

durchaus nicht, was man hier und dort darüber ausgemacht hat, auf Treu und Glauben annehmen. Vielleicht daß gerade die zu oberflächliche Bestimmung dieser aller Untersuchung von jeher zum Grunde gelegten Begriffe den tiefsten Keim des Irrthums in sich verbirgt, und daß nach seiner Vernichtung, was früher Verwirrung zu sein schien, in ungeahnte Klarheit vor unsern Augen sich entfaltet. Daher ich denn Alle, welche mit mir zu den Quellen menschlicher Erkenntniß hinaufsteigen wollen, um nichts mehr bitte, als sich eben so alles anderswoher Erlernten zu entäußern. Verstehn sie sich dazu nicht: so ist es besser, wir gehen gleich auseinander: denn auseinander müssen wir doch einmal, da ich für meine Person den bezeichneten Weg auf das strengste zu halten entschlossen bin.

§. 2.

Die menschliche Erkenntniß also spricht sich in Urtheilen aus, das können wir als allgemein zugestanden voraussetzen; so wie auch das niemand bestreiten wird,

daß diese Urtheile, um wahre Erkenntnisse zu sein, apodiktisch gewiß und für jede menschliche Vernunft gültig sein müssen. Wir behaupten dadurch keineswegs (und man hüte sich vor dieser Umkehrung), daß jedes apodiktisch gewisse und allgemeingültige Urtheil schon als solches eine wahre Erkenntniß enthalten müsse. Ob dies der Fall sei, oder ob dazu noch etwas anderes erfordert werde, wird vielmehr noch besonders untersucht werden; aber wie viele sich auch außer den angegebenen Eigenschaften als eben so nothwendig für den Namen einer Erkenntniß aufstellen lassen möchten: so kann uns doch nichts hindern, jene für sich und zuerst zu betrachten, wenn wir nur die Mangelhaftigkeit dieser Betrachtung für den uns vorgestellten Zweck im Auge behalten.

Wir fragen uns also: welches ist das eigenthümliche Wesen des Urtheils, und was wird erfordert, damit es apodiktisch gewiß und allgemein gültig sei, und gehn zu diesem Behufe von irgend einem einzelnen Urtheile aus, z. B. Diese Lilie ist weiß. Was behaupten wir durch diesen

Satz, und worauf gründen wir die Gültigkeit unserer Behauptung?

Zuerst: Was ist das Subjekt des vorliegenden Urtheils? Wir antworten: eine völlig einzelne Anschauung. Schon dies wird von Einigen bestritten, und bedarf näherer Erörterung. Indem ich sage diese Lilie: so gebrauche ich freilich (um z. B. mich einem Anderen mitzutheilen) den Begriff Lilie; aber ich sage nichts von ihm als Begriff, oder von der Anschauung, insofern sie gerade unter diesem Begriff steht, aus, (denn ich könnte eben so wohl sagen: diese Blume oder dieses Naturprodukt oder dieses sechsblättrige Ding,) sondern indem ich zu jedem Begriff, dessen ich mich bedienen mag, und dessen Wahl (außer daß er der Anschauung nicht widerspreche) völlig willkührlich ist, das hindeutende Wort dies hinzusetze, zeige ich eben an, daß nicht der Begriff, sondern die vorliegende Anschauung das Subjekt meines Urtheils sei. Diese Anschauung ist, wie gesagt, eine völlig einzelne, wie ich, als Urtheilender, sie in diesem Augenblicke in mir trage: denn geht mit ihr auf irgend

eine Weise, sei es nun innerlich durch Willkühr oder äußerlich (ein Ausdruck, durch den ich nichts behaupten will) oder sonst wie eine Veränderung vor, so daß die Anschauung (als Geistesthätigkeit) eine andre wird: so muß ich erst wieder zu ihr zurückkehren, um gewiß zu sein, daß mein Urtheil noch gilt.

Was ist ferner das Prädikat des Urtheils? Offenbar auch eine Anschauung. Denn daß man gewöhnlich meint, das Urtheil diese Lilie ist weiß bedeute, sie gehöre unter den Begriff des Weißen, beruht auf einer völlig willkührlichen Bezeichnung. Das Wort weiß bedeutet eine bestimmte Art der anschauenden Thätigkeit des menschlichen Geistes, und ich sage im Grunde durch das Urtheil diese Lilie ist weiß nichts weiter aus, als: indem ich die Anschauung dieser Lilie in mir habe, ist mit und in ihr die Anschauung weiß in mir.

Worauf beruht nun dieses Urtheil, wie komme ich dazu, es auszusprechen? Offenbar dadurch: ich finde in meinem Bewußt-

sein die Vorstellung oder Anschauung*) dieser bestimmten Lilie und eine andre Vorstellung, die des Weißen. Diese beiden Thätigkeiten setze ich nun zwar nicht völlig, aber doch zum Theil, nämlich insofern gleich, als die eine in der anderen enthalten ist, und dies sage ich in dem Urtheile aus diese Lilie ist weiß. Gleiche Thätigkeiten des Geistes also nenne ich in so weit gleich, als die eine in der anderen enthalten ist. Die Berechtigung dazu bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

§. 3.

Ist nun das vorliegende Urtheil apodiktisch gewiß und allgemeingültig?

Die erste Frage haben wir durch die gegebene Auseinandersetzung schon bejaht:

*) Beide unterscheiden wir noch nicht; nur sind alle diese Ausdrücke so zu verstehn, daß sie eine Thätigkeit des Geistes bezeichnen, ein Handeln, also so viel als Anschauen, Vorstellen, keineswegs aber etwas Fertiges, Gemachtes.

denn was kann gewisser sein, als daß der Theil in dem Ganzen ist. Die zweite muß noch genauer erwogen werden.

Wir unterscheiden allgemeingültige Urtheile von allgemeinen. Unter den letzten versteht man gewöhnlich solche, welche die Verbindung des beurtheilten Subjektbegriffs mit dem Prädikatbegriff als allgemein (der ganzen Sphäre des ersten nach) aussagen; und daß unser vorliegendes Urtheil von dieser Art nicht sei, ist wohl deutlich, da das Subjekt nicht die ungetheilte Sphäre eines Begriffs, sondern eine einzelne Anschauung ist. Der Ausdruck allgemeingültig aber bezieht sich nicht auf die beurtheilten, sondern auf die urtheilenden Subjekte, und dieses Prädikat wird man dem Urtheile diese Lilie ist weiß wenigstens mit einiger Beschränkung gewiß nicht verweigern.

Denn indem wir behaupten, das (beurtheilte) Subjekt sei die einzelne Anschauung, also eigentlich diese weiße Lilie: so muß ja wohl jeder zugestehn, daß die Anschauung weiß in ihm sei, der nämlich die Anschauung dieser weißen Lilie in sich vollzogen und auf

die rechte Weise vollzogen hat. Diese letzte Einschränkung aber haben manche für so wichtig gehalten, daß sie jene sogenannte Allgemeingültigkeit durch sie für aufgehoben hielten; daher man sie denn jenem Urtheile nicht beilegen dürfe.

Giebt es denn nun aber Urtheile, bei welchen die genannte Beschränkung *nicht* Statt findet? Wir wollen eins von den am allgemeinsten verbreiteten nehmen; das Urtheil: alle Körper sind ausgedehnt. Gilt dies etwa auch für die, welche es *nicht* oder *nicht richtig* in sich vollzogen haben? Ja wohl, kann man sagen; denn dann zwinge ich sie zur richtigen Vollziehung durch Entwickelung aus ihrem Bewußtsein, wo doch der Begriff Körper den Begriff ausgedehnt schon enthalten muß. Freilich wohl; aber dasselbe fanden wir ja auch bei dem (beurtheilten) Subjekte des ersten Urtheils; ist da die Anschauung des *Subjektes* (der weißen Lilie in ihrer Einzelnheit) richtig vollzogen: so kann ich eben so zur richtigen Vollziehung des *Urtheils* zwingen durch bloße Entwickelung; und so auf der anderen Seite, nur *wenn*

der Begriff Körper gebildet und richtig gebildet ist, kann die Entwickelung jenes Urtheils Statt finden; mit jenem aber fällt auch dieses.

Was sollen wir nun als charakteristischen Unterschied beider Urtheile festhalten? Offenbar ist es leichter, in jemandem das Urtheil alle Körper sind ausgedehnt hervorzubringen, als das von dem Weißsein dieser Lilie; aber diese Leichtigkeit und die in ihr begründete Allgemeinheit des Urtheils als Factum ist nur eine relative, und durch den Ausdruck Allgemeingültigkeit wird nicht allgemeine Anerkennung eines Urtheils als Factum, sondern nur seine allgemeine Anerkennung, wenn es allgemein Factum würde, also hypothetisch bezeichnet; und wir können daher kein Bedenken tragen, das Urtheil diese Lilie ist weiß, wenn wir es auch aus einer völlig individuellen Erfahrung geschöpft hätten, allgemeingültig zu nennen, insofern es nämlich auf Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten beruht, welche als solche in Jedem gleich sein müßten, der sie als Geistesthätigkeiten in sich auffände.

Kant theilt alle Urtheile in analytische und synthetische, insofern nämlich in jenen das Prädikat schon im Begriffe des Subjekts (obgleich dunkel) mit gedacht wird, in diesen aber das Prädikat außer dem Begriffe des Subjekts liegt. Zu den letzten rechnet er alle sogenannten Erfahrungsurtheile, von denen wir eben jetzt eines betrachtet haben. Hier haben wir nun freilich das Prädikat nicht im Begriffe des Subjektes gefunden; aber auf diesen Begriff kam es uns überhaupt nicht an; in dem ganzen Subjekte aber (welches eine Anschauung bezeichnete) war das Prädikat allerdings schon enthalten, und wir könnten daher insofern auch die Erfahrungsurtheile analytisch nennen. Um nämlich diese Urtheile als Urtheile zu bilden, brauche ich nicht aus dem Subjekte, welches ich in der inneren Anschauung als Thätigkeit des Geistes antraf, zur Erfahrung (wie Kant einmal sich ausdrückt) hinauszugehn; und sollte sich dieselbe Entstehungsart (die Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten) auch bei den übrigen Urtheilen nachweisen lassen, welche Kant synthetisch

nennt: so könnten wir die ganze Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische (obgleich sie nicht grundlos ist) aus der Erkenntnißlehre verbannen. Denn nur in Bezug auf die Entstehung der Urtheile als Urtheile wurde sie ja von Kant aufgestellt, und gerade diese würde dann bei allen uns als gleich erscheinen.

Wir haben daher zunächst die Entstehungsart der übrigen Klassen von Urtheilen mit steter Hinsicht auf jenen Ausdruck zu betrachten, der offenbar die Berechtigung zu ihnen am unbezweifeltsten darthun würde. Vor allem aber müssen wir mit großer Sorgfalt die Urtheile betrachten, welche absolute Allgemeinheit der Verbindung des Subjekt- und Prädikatbegriffs aussagen: denn Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten würde auf innerer Erfahrung beruhn: Erfahrung aber kann, wie fast von allen Philosophen behauptet wird, absolute Allgemeinheit nie geben, und für diese hat man daher bei synthetischen Urtheilen von jeher eine besondere Quelle im menschlichen Geiste gesucht.

Ehe wir nun aber zur vollständigeren Lösung unserer Aufgabe fortschreiten, müssen wir noch eine Bemerkung einschalten. Manchen nämlich kann der idealistische Standpunkt, auf welchem wir uns während der bisherigen Untersuchung gehalten haben, und noch länger halten werden, als gezwungen, manchen Anderen als unrechtmäßig erscheinen. Denn wenn wir die innere Erfahrung nicht für bloße Erscheinung halten, warum hüten wir uns so sorgfältig, von etwas Anderem zu sprechen, als eben nur von innerer Erfahrung und in ihr beobachteten Geistesthätigkeiten, und vermeiden jeden Ausdruck, der auf Entstehung innerer Erscheinungen durch äußere Affektionen hindeuten könnte? Oder glauben wir, daß diese letzteren das wahre Wesen der Dinge nicht abbilden, was legen wir den inneren Wahrnehmungen eine höhere Bedeutung bei, da sie doch nach Kants scharfsinniger Beweisführung mit jenen ganz den gleichen Werth haben?

Wollten wir durch jene Wahl unserer Ausdrücke irgendwie eine metaphysische Behauptung einführen: so wären wir ohne Zwei-

fel der Inkonsequenz anzuklagen. Aber von jener metaphysischen Wahrheit der Erkenntniß sprechen wir überhaupt noch nicht; wir haben es hier erst mit den Urtheilen zu thun, und während wir noch in diesen vorbereitenden Untersuchungen begriffen sind, müssen wir uns doch auf irgend einen Standpunkt stellen, freilich mit beständigem Bewußtsein seiner nur problematischen Gültigkeit. Von allen Standpunkten aber ist der gewählte offenbar der natürlichste. Wir wollen ja den Ursprung der menschlichen Erkenntniß darlegen, wie die Vernunft selbst ihn uns darstellt. Die Vernunft also müssen wir beobachten, diese aber thut sich eben nur durch Thätigkeiten des Geistes (welcher sie selbst ist) kund. Bis zu diesen also müssen wir gehn, und sollten wir auch diesen Schritt wieder rückwärts thun müssen. Weiter aber brauchen wir für unseren Zweck jetzt noch nicht zu gehn, und es wäre daher thöricht, unserer Untersuchung eine Farbe zu leihn, welche wir später vielleicht wieder wegwischen müßten. Ueberdies hat ja jeder Standpunkt seinen Ketzernamen; vor der

Selbstprüfung also empfiehlt sich dem unpartheiischen Forscher keiner vor dem anderen, und man kann uns daher den gewählten mit um so geringerem Argwohn verstatten.

§. 4.

Nach dieser beiläufigen Bemerkung gehn wir in unserer Untersuchung weiter. Wir wollen den Versuch machen, ob sich vielleicht alle Urtheile ihrem Wesen nach auf das einfache Gesetz zurückführen lassen, daß wir Thätigkeiten des menschlichen Geistes, welche sich ganz oder zum Theil gleich sind, auch als ganz oder zum Theil gleich aussprechen können, (wo dann das Urtheil gleichsam nur das Wort wäre zu dem schon als unbezweifelt in uns gegebenen Gedanken, und es für dasselbe gar keines Berechtigungsgrundes mehr bedürfte); und sollte uns dies gelingen: so wären wir auf die einfachste Weise aller der mannigfaltigen Hypothesen entledigt, welche man zur Erklärung mancher räthselhaften Erscheinungen in diesem Gebiete in alter und neuer Zeit ersonnen hat.

In den Erfahrungsurtheilen nun hat man von jeher keine Schwierigkeit gefunden; und bedient man sich auch nicht überall in Bezug auf ihre Entstehung derselben Worte: so ist doch ihre Erklärung dem Wesen nach fast überall dieselbe, welche wir hier gegeben haben. Aber an manchen anderen nimmt man schon mehr Anstoß, und glaubt für ihre Möglichkeit ein höheres Seelenvermögen voraussetzen zu müssen. Daß ich sage: dieser Körper ist schwer, findet jeder leicht begreiflich: denn indem ich in mir die Anschauung dieses Körpers finde, finde ich auch zugleich und mit ihr die Empfindung, welche man schwer nennt; und wie man das letzte nun auch sonst erklären mag: so giebt doch die Berechtigung zu jenem Urtheile jeder sogleich zu. Aber wenn ich das Urtheil ausspreche: alle Körper sind schwer: so erregt dies schon mehr Bedenken. Habe ich denn die Anschauung aller Körper wirklich in mir vollzogen; und wenn nicht, wie komme ich zu der Behauptung, daß eben mit der Anschauung aller die Empfindung des Schweren verbunden sei? Wie ich den

Satz aufstellen darf: alle Körper sind ausgedehnt, ist leicht zu fassen: denn die Anschauung eines Körpers ist zugleich die Anschauung von etwas Ausgedehntem, und indem also beide Worte im Grunde nur verschiedene Ausdrücke derselben Sache sind, kann ich sehr wohl voraussehen, daß nie eine Anschauung in mir sich finden wird, von der ich den einen Ausdruck gebrauchen könnte, den anderen aber nicht. Die Worte Körper und schwer aber beruhen auf ganz verschiedenen Thätigkeiten des Geistes; wie kann ich also vorher wissen, daß sie immer in mir zusammen sein werden? Denn die Erfahrung (und hätte ich sie noch so lange fortgesetzt) könnte immer nur komparative Allgemeinheit geben; jener Satz aber, wie er gewöhnlich gebraucht wird, scheint auf absolute Anspruch zu machen.

Wir wollen ein anderes Beispiel hinzunehmen. Gesetzt, es lebte jemand in einem Lande, in dem es nur weiße Lilien giebt; er hat also nie eine andre als solche gesehn, oder nach unserer idealistischen Ausdrucksweise: er hat nie in sich die Anschauung

einer Lilie gefunden, als indem in derselben die Anschauung des Weißen in ihm war. Wird er sich nicht zu dem Urtheil berechtigt glauben: alle Lilien sind weiß? Ohne Zweifel; aber nun kommt er in ein andres Land, und sieht Feuerlilien. Wie steht es um sein Urtheil; wird er es behalten oder verwerfen? Offenbar ist ein doppelter Fall möglich. Entweder er nennt die Feuerlilien, so gleich ihre Anschauung der der weißen auch in allen Stücken ist, mit einem anderen Worte als Lilie, und sein Urtheil bleibt dasselbe; oder er giebt jene Benennung auch den Feuerlilien, und dann muß er zugestehn, einige Lilien könnten auch feuerfarben sein.

Worauf kommt es nun an, damit er das eine oder das andere wähle? Wählt er das Erste: so beruht das offenbar darauf, daß das Subjekt seines Urtheils nicht eigentlich mehr die Anschauung ist, welche er mit dem Namen Lilie, ursprünglich vielleicht nur in Hinsicht auf ihre Gestalt, belegte, sondern die Anschauung der weißen Lilie, die er schlechtweg Lilie nennt; dagegen er im

zweiten Falle die ursprüngliche Bedeutung der Benennung Lilie beibehielt, und daher das allgemeine Urtheil ohne Nachtheil der Anschauung des Subjektes in ein besonderes verwandeln kann. Das Wort Lilie, ist nämlich nichts anders als ein Name, unter den ich eine Mannigfaltigkeit von Anschauungen anfangs z. B. wegen der Anzahl und Bildung ihrer Blätter zusammenfaßte. So lange ich dies fest im Auge behalte, kann jedes allgemeine Urtheil über die Farbe nur eine komparative Gültigkeit haben; eine absolute erhält es nur dadurch, daß ich den Kreis der zu vergleichenden Anschauungen eben so willkührlich, als ich anfangs die Benennung Lilie nur dieser bestimmten Mannigfaltigkeit von so gestalteteu Blumen beilegte, auch in Bezug auf die Farbe abschieße und fest begränze. Dies aber ist doch nichts anderes, als daß ich die Anschauung bestimmter Farben in die Anschauung Lilie aufnehme, also die frühere allgemeinere Bezeichnung unter diese Bedingungen einschränke, das heißt, nach der gewöhnlichen Bezeich-

nung, das Urtheil aus einem synthetischen zu einem analytischen mache.

Eben so verhält es sich nun mit dem Urtheil: alle Körper sind schwer. So lange das Subjekt hier nichts bedeutet, als das im Raume nach allen drei Richtungen Ausgedehnte, kann man jenem Urtheile keine andre als komparative Allgemeinheit beilegen. Absolute kommt ihm nur dann zu, wenn wir die Empfindung oder Anschauung schwer (das letzte in Bezug auf die Naturkraft, welche wir Schwere nennen) unveränderlich in die Vorstellung Körper aufnehmen, das Urtheil also zu einem analytischen machen. Wenn wir nämlich zuerst eine Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen unter eine gewisse Bezeichnung zusammenfassen: so stellen wir im gemeinen Leben den Grund dieser Zusammenfassung uns keineswegs in so bestimmten und unabänderlich begränzten Begriffen vor, als nachher die Wissenschaft thut, indem sie sagt: Körper ist das im Raume nach allen drei Richtungen Ausgedehnte. Die charakteristischen Merkmale des Begriffes sind zwar unmittel-

bar im Bewußtsein dieselben; zugleich aber fügen wir (gleichsam durch einen stillschweigenden Vertrag) alle die noch hinzu, welche wir künftig als mit ihnen immer verbunden auffinden werden; und bis die Wissenschaft feste Gränzen zieht, bleibt der Inhalt des Begriffs noch die ganz unbestimmt gelassene Zusammenfassung der Merkmale, welche den unter ihm begriffenen Wahrnehmungen zukommen. Tritt nun die Wissenschaft hinzu: so kann sie nicht eher ein Urtheil wie: alle Körper sind schwer, als absolut allgemeingültig aussprechen, bis sie in die Wahrnehmung Körper die Wahrnehmung schwer unabtrennbar aufgenommen hat: sie hat also in der That, so befremdlich dies auch anfangs klingen mochte, alle Thätigkeiten des menschlichen Geistes verglichen, welche die Wahrnehmung Körper enthalten, und zu dieser absoluten Vollständigkeit ist sie auf höchst einfache Weise gekommen, indem sie nämlich die Reihe der zu vergleichenden Wahrnehmungen willkührlich abschloß, und von den noch unverglichenen nur die als in den so begränzten

Kreis noch aufnehmbar setzte, welche mit den schon verglichenen übereinstimmen.

Alle Schwierigkeiten also, welche man bei diesem Verfahren fand, entsprangen nur aus einem unklaren Bewußtsein des Verhältnisses zwischen der unwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Begriffsbildung. Jene ist unbestimmt und schwankend; feste Begränzung wird erst durch diese eingeführt; und wenn man meint, das Urtheil alle Körper sind schwer sage etwas im Prädikate aus, was in dem Subjekte nicht schon gegeben sei: so kommt das nur daher, weil man den Uebergang der unbestimmten Bezeichnung Körper, wie sie im gemeinen Leben gebräuchlich ist, in die bestimmte der Naturwissenschaft nicht gehörig im Auge behält. Diese denkt dabei in der That schon schwerer Körper, und es möchte ein kaum zu schlichtender Streit entstehn, wenn man dies leugnen wollte, indem die Gränzbestimmung eines Begriffes in verschiedenen Wissenschaften eine verschiedene sein kann, und ein Mathematiker mit der Behauptung, daß alle Körper schwer sind (woran doch kein Physiker

zweifelt) schwerlich zufrieden sein möchte. Bezeichnet aber auch in dem naturwissenschaftlichen Urtheile: alle Körper sind schwer, das Wort Körper nur das im Raume nach allen Richtungen Ausgedehnte: so müßte ja das Schwersein auch von den mathematischen Körpern gelten, eine Ungereimtheit, die doch niemand im Ernst wird vertheidigen wollen.

Also auch die allgemeinen Urtheile der Naturwissenschaft beruhen auf keiner anderen Berechtigung, als der, was wir einer Thätigkeit des Geistes entweder ganz oder zum Theil gleich finden, ihr ganz oder zum Theil wirklich gleich zu setzen, und die ihnen anhaftende absolute Allgemeinheit, welche unserer Ansicht zu widersprechen schien, hat sich eben dadurch sehr leicht erklären lassen. Wir schließen nämlich, nachdem wir in einer Anzahl geistiger Thätigkeiten zwei Elemente stets mit einander verbunden gefunden haben, zum Behuf der Bildung eines allgemeinen Urtheils alle Thätigkeiten, welche diesen ungleich sein sollten, willkührlich aus; und das absolut allgemeine Urtheil

ist nichts anderes, als die analytische Wiederhohlung der Handlung, vermöge welcher wir die Verbindung zweier Geistesthätigkeiten (der Vorstellung der Ausdehnung nach allen drei Richtungen des Raumes und der Empfindung schwer) mit dem Namen bezeichnen, welchen wir früher nur der Einen von ihnen gaben.

Dasselbe gilt nun auch von allen den Urtheilen, welche Kant zur reinen Naturwissenschaft (metaphysischen Körperlehre) rechnet. Auch hier ist z. B. das erste Urtheil, auf dem er alles Folgende auf gewisse Weise begründet, daß nämlich alle Materie im Raume beweglich sei, nicht eher als absolut allgemein möglich, bis wir nach Vergleichung aller der Geistesthätigkeiten, in welchen uns jemals die Anschauung der Materie gegeben worden ist, und nach Maßgabe derselben überhaupt gedacht werden kann (das letzte, wie wir z. B. mit der Anschauung weiß auch solche Dinge zu denken vermögen, welche wir in der inneren Erfahrung noch nicht mit ihr verbunden gefunden haben) die Vergleichung gewissermaßen willkührlich abbrechen, und das in allen verglichenen aufge-

fundene Merkmal der Möglichkeit der Bewegung als untrennbaren Bestandtheil der Anschauung aufnehmen, welcher wir bisher ohne dieses Merkmal (jetzt aber mit demselben) den Namen Materie beilegen. Ohne uns daher bei den übrigen Urtheilen dieser Wissenschaft aufzuhalten, über welche hier noch keine tiefere Erkenntniß möglich ist, gehn wir zur Betrachtung der mathematischen Urtheile über.

§. 5.

Es ist in der Kantischen Vernunftkritik ein sehr wichtiger Satz, auf den zum Theil der Beweis von der Idealität des Raumes und der Zeit sich gründet, daß alle mathematischen Urtheile synthetisch sind. Wir können die Kraft jenes Beweises und die ihr zum Grunde liegende Bedeutung und Wichtigkeit der Behauptung der synthetischen Beschaffenheit aller mathematischen Urtheile für jetzt ganz unentschieden lassen, da der Unterschied synthetischer und analytischer Urtheile für ihre Bildung als Urtheile, welche wir jetzt betrachten, nur unbedeutend

ist, und gehn also ungestört dadurch in unserer Betrachtungsweise weiter. Daß nun alle mathematischen Urtheile in der That auf der Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten beruhn, möchte wohl so schwer nicht darzuthun sein.

Wir betrachten zuerst die arithmetischen und algebraischen Sätze. Nehmen wir das von Kant als Beispiel gebrauchte Urtheil $7 + 5 = 12$: so sind wir dazu doch nur dadurch berechtigt, daß die dem Ausdrucke $7 + 5$ zum Grunde liegende Anschauung der dem Ausdrucke $10 + 2$ zum Grunde liegenden gleich ist (etwa zwölf einzelne Punkte, in deren Reihe ich nur zum Behuf jenes Urtheils einmal nach den ersten sieben, und das zweite Mal nach den ersten zehn einen Abschnitt gemacht und die so willkührlich getrennten Glieder einzeln zusammengefaßt habe). Nur der Ausdruck ist also in beiden Gliedern des Urtheils verschieden, die Geistesthätigkeit, welche dadurch bezeichnet wird, dieselbe. Nun setze ich aber nur in Beziehung auf diese die Glieder des Ur-

theils gleich, nicht in Beziehung auf den Ausdruck (sonst wäre das Urtheil falsch); und so verhält es sich mit allen algebraischen Sätzen bis zu den zusammmengesetztesten, nur daß wir in diesen der zum Grunde liegenden gleichen Geistesthätigkeiten uns nicht unmittelbar und einzeln, sondern nur mittelbar durch in Beziehung auf sie gleiche Ausdrücke bewußt werden.

Ganz anders scheint es sich nun mit den geometrischen Sätzen zu verhalten: denn wenn ich z. B. behaupte: die drei Winkel in jedem Dreiecke sind zusammengenommen zwei rechten gleich: so ist doch die Geistesthätigkeit, wodurch ich ein Dreieck konstruire, eine andre, als die, wodurch ich zwei rechte Winkel denke; was ich also im Prädikate aussage, liegt keineswegs schon im Subjekte. Aber vielleicht haben wir hier schon zusammengesetztere Combinationen, und es bedarf daher einer näheren Untersuchung. Wir trennen bei dieser die Gewißheit (Allgemeingültigkeit) dieser Urtheile von der Allgemeinheit der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat in ihnen, weil beide auf völlig verschie-

denen Gründen beruhn, und ihre Verwechselung große Verwirrung veranlaßt hat.

Zuerst also, wenn mir jemand irgend ein Dreieck giebt, woher kommt die Gewißheit, mit der ich behaupte, die drei Winkel in ihm sind genau zwei rechten gleich? Die Gleichsetzung für diesen besonderen Fall aus dem allgemeinen Satze begründen zu wollen, wäre völlig verkehrt, und wird so leicht Niemandem einfallen. Ich verlängere vielmehr in der einzelnen Anschauung eine Seite, und lege durch den hierdurch entstandenen neuen Winkelpunkt eine Linie mit der gegenüberliegenden Seite des Dreieckes parallel. Dadurch ist nun noch nichts zur Begründung meines Urtheils unmittelbar Gehöriges ausgesprochen; nur die Vorbereitungen dazu sind gemacht, welche der mathematischen Erfindung, nicht der Beweisführung angehören. Nun aber beginnt diese. Die Winkel außer dem Dreiecke, sage ich, sind den beiden ihnen gegenüberliegenden im Dreiecke gleich, das heißt doch nichts anderes, als die Thätigkeit des Geistes, wodurch die einen angeschaut werden, ist völlig der

gleich, vermöge welcher ich die anderen vorstelle. *) Nun setze ich die drei Winkel im Dreiecke zu einander, und die beiden Winkel außer dem Dreiecke zu dem ihnen anliegenden im Dreiecke. Daß die Summe in beiden Fällen dieselbe sein muß, ist ebenfalls nur daraus gewiß, daß die Thätigkeit des Hinzusetzens des Gleichen zu einander in beiden Fällen dieselbe war. Die drei neben einander liegenden Winkel nun sind zwei rechten gleich: denn die diesen und jenen zum Grunde liegende Anschauung ist wiederum dieselbe, nur der Ausdruck (durch die Abtheilung bedingt) ein andrer, also sind auch die drei Winkel im Dreiecke zwei rechten gleich (die Geisteshandlungen gleich,

*) Auf genauere Begründung der Parallelentheorie kann ich mich hier natürlich nicht einlassen. Daher nur beiläufig: mir scheint die Darlegung durch die gleiche Anschauung der Winkel bei den Parallellinien selbst um vieles deutlicher und daher überzeugender, als alle Sätze, wodurch man jene hat begründen wollen.

durch welche sie angeschaut werden). So beruht, wie schon aus den Grundsätzen vermuthet werden konnte, alle Gewißheit geometrischer Sätze auf der Gleichsetzung in gewisser Beziehung gleicher Geistesthätigkeiten eben in dieser Beziehung. Die Geometrie verfährt hier vollkommen eben so wie die Algebra, ihre verwickeltsten Sätze sind nichts als verschiedene Ausdrücke für Combinationen der gleichen Grundthätigkeiten, mit dem einzigen Unterschiede, daß sie sich statt der Einheiten der Arithmetik gewisser gleichen Anschauungen bedient, welche sie auf die mannigfaltigste Weise mit einander verwechselt und zusammensetzt.

Wie aber kommen wir nun von dem einzelnen Falle zur absoluten Allgemeinheit der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat? Thut sich vielleicht auf Veranlassung des besonderen Beispiels ein vorher ungeahnter, geheimer Schatz des menschlichen Erkenntnisses auf, so daß gleichsam magisch ein Bewußtes wird aus dem Unbewußten, welches der Geist geschaut hat, als er noch intellektueller Anschauungen fähig

war? *) Keineswegs: auch hier müssen wir erst alle Fälle wirklich verglichen haben, ehe wir von ihnen in absoluter Vollständigkeit unser Urtheil aussprechen können. So lange ich nur einen einzelnen Fall bewiesen, das heißt durch Auseinanderlegung der in ihm enthaltenen gleichen Anschauungen deutlich gemacht habe, weiß ich durchaus noch nicht, ob der auf diesen Fall gegründete Satz allgemein gilt. Um das Urtheil: in diesem Dreiecke sind die drei Winkel zweien rechten gleich, auf alle Dreiecke auszudehnen, muß ich daher erst die vorige Construktion und Combination in Gedanken an allen möglichen Dreiecken mit absoluter Vollständigkeit vollziehn, was mir dadurch möglich wird, daß ich sie unter gewisse Klassen bringe nach der Art ihrer Entstehung und z. B. indem ich die Endpunkte der Grundlinie festhalte und die Spitze des Dreieckes von der einen

---

*) Etwas Aehnliches liegt der ἀναμνημησις des Plato und im Grunde auch der Kantischen Vorstellung von Erkenntnissen *a priori* zum Grunde.

Seite zur anderen im Halbkreise herumbewege, zugleich für jede auf diese Weise entstehende Lage der Schenkel die den Beweis anschaulich machende Parallellinie ziehe.

Ohne dieses Verfahren läuft man beständig Gefahr, dem, was die vorliegende einzelne Anschauung darlegt, eine zu große Allgemeinheit zu geben, wo dann der Satz falsch sein wird; oder man kann wenigstens seiner Sphäre nie vollkommen gewiß werden. Daher ein mathematischer Vortrag, welcher die Schüler an die selbstthätige Begränzung der Sätze durch Vergleichung der in sie gehörenden Fälle zu gewöhnen unterläßt, auch nie eine recht lebendige Ueberzeugung in ihnen hervorbringen wird, und sie es z. B. nie begreifen werden, warum der Lehrer in dem einen Falle (bei den einfachsten Sätzen) sich auf die Anschauung beruft, in einem anderen aber, wo doch diese vollkommen eben so deutlich ist, einen weitläufigen Beweis fodert, welcher den wegen jener anscheinenden Willkühr unbefriedigten und daher unwilligen Geist nothwendig ermüdet.

Wenn also Kant sagt, alle mathematische Gewißheit wie die absolute Allgemeinheit ihrer Urtheile beruhe auf Construktion der Begriffe: so ist dieser Ausdruck unklar, und möchte wohl schwerlich gerechtfertigt werden können. Die Gewißheit des einzelnen Urtheils beruht vielmehr auf Gleichsetzung des Gleichen, die absolute Allgemeinheit auf absoluter Vollständigkeit der Induktion. Eben so falsch ist die Behauptung, wir würden uns dieser und ähnlicher Erkenntnisse bewußt, da sie vor allem Bewußtsein in unserer unmittelbaren Erkenntniß lagen. Denn auch das einfachste mathematische Urtheil (wie z. B. alle rechten Winkel sind gleich) liegt nicht als Urtheil vor dem Bewußtsein in uns, sondern entsteht erst dadurch, daß wir die gleichen Anschauungen rechter Winkel, wie sie vor dem inneren Sinne (oder der Reflexion rc.) erscheinen, als gleich aussprechen. Das Bewußtwerden ist also in diesem Falle von dem bei den einfachsten Erfahrungsurtheilen nicht unterschieden, und verdient diesen Ausdruck nur in sehr uneigentlicher Bedeutung.

Die wichtigen Folgerungen aus diesem Satze liegen außerhalb unserer jetzigen Untersuchung.

§. 6.

Noch ist uns zur vollständigen Begründung unserer Behauptung, daß die Gewißheit aller Urtheile auf der Gleichsetzung des Gleichen beruhe, die Betrachtung der im engeren Sinne philosophischen Urtheile übrig, und wir werden nach dem Bisherigen keine Schwierigkeiten finden, jenen Satz auch auf sie anzuwenden. Fällen wir z. B. das Urtheil: Alles Seiende ist in der Zeit: so ist das eben so nur ein identisches Urtheil. Die Berufung auf die Unmöglichkeit, ein andres Sein als eben in der Zeit im anschaulichen Denken (man wird diesen Ausdruck verstehn) zu vollziehn, ist nichts anderes als die Steigerung des einzelnen Urtheils, welches das Erscheinen irgend eines Seienden in der Zeit ausspricht, zum allgemeinen durch die absolute Vollständigkeit in Vergleichung aller Fälle, die uns dadurch möglich wird, daß wir es nur mit Thätigkeiten des menschli-

chen Geistes zu thun haben. Auf diese aber kommt es doch an, und von dem Unternehmen, eine Wissenschaft zugleich auch für übermenschliche und untermenschliche Wesen zu entwerfen, scheint man wohl endlich zurückgekommen zu sein.

So können wir dann den früher nur problematisch angeführten Satz apodiktisch gewiß und mit absoluter Allgemeinheit hinstellen, daß alle Urtheile ihrer Gewißheit nach auf Gleichsetzung gleicher Thätigkeiten des menschlichen Geistes, und, machen sie zugleich auf absolutallgemeine Verknüpfung des Subjektes mit dem Prädikate Anspruch, auf Vergleichung aller Fälle beruhn. Dieser Satz ist nun selbst ein Urtheil, muß also seine eigne Bestätigung sein. Und dies ist er denn auch in vollem Maße. Er ist nur dadurch gewiß, daß wir das Urtheilen als Thätigkeit des menschlichen Geistes (an sich nichts als ein bloßer Name) identisch gefunden haben mit dem Gleichsetzen des gleichen als Thätigkeit in ihm Gegebenen, und absolute Allgemeinheit (für alle Urtheile, nicht für alle Men-

schen) schrieben wir ihm nur deshalb mit Recht zu, weil wir mit absoluter Vollständigkeit alle möglichen Urtheile verglichen hatten, nach gewissen Klassen nämlich, indem jedes Beispiel den übrigen zu derselben Klasse gehörigen in Betreff seiner Entstehungsart als Urtheil gleichartig war.

Sollten wir uns hierin geirrt haben: so werden die aufgestellten Sätze zwar nichts desto weniger von den hier verglichenen Arten der Urtheile gelten, aber es fehlt ihnen die Allgemeinheit. Die Gefahr aber ist nicht größer als bei jedem mathematischen Satze: denn ganz eben so, wie in dem Satze von den drei Winkeln in jedem Dreiecke, haben wir nach einem bestimmten Schema (in dem mathematischen Beispiel das Herumbewegen der Winkelspitze mit Festhaltung der Grundlinie, in diesem die Eintheilung der Urtheile durch einen bekannten Philosophen, statt deren wir jede andre gleich vollständige hätten wählen können) die Totalität der Fälle anschaulich zu machen gesucht. In einem wie in dem anderen Falle fodern wir von denen, welche wie wir von der Richtig-

keit der aufgestellten Sätze überzeugt werden wollen, daß auch sie nach einem Schema, nach welchem es eben ihnen am deutlichsten wird, jene Totalität sich anschaulich vorüberführen; und wer dies nicht vermag, wird bei dem mathematischen Satze eben so wenig, als bei dem philosophischen, zur vollkommenen Einsicht gelangen.

Der Satz, daß die Gewißheit aller Urtheile nur dann unbezweifelt ist, wenn man sie auf die Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten zurückführen kann, ist nun zugleich die richtige Bedeutung des berühmten Fichteschen Satzes Ich = Ich. Wir würden nach seiner Anlage den Beweis unseres Satzes so führen.

Der allgemeine Grund, auf dem alles apodiktische Urtheilen beruht, muß auch in dem einfachsten apodiktischen Urtheil enthalten sein, gegen welches niemand Zweifel erregen kann. Ich werde ihn also darzulegen im Stande sein, wenn ich bei einem solchen Urtheile von allem Stoffe abstrahire. Es sei das Urtheil A = A: so ist offenbar A ein zufälliger Inhalt gerade dieses Urtheils,

der zu der apodiktischen Gewißheit an sich nichts beitragen kann: denn auf dieselbe Weise ist ja B = B. Beobachte ich nun genauer: so bemerke ich, daß sowohl A als B Thätigkeiten meines Geistes sind, die sich mir vor dem Bewußtsein (oder dem inneren Sinne) als gleich gezeigt haben; und der angeführte Satz, völlig allgemein bezeichnet, wäre also: die gleiche Geistesthätigkeit kann ich in jedem Fall der gleichen gleichsetzen, oder Ich = Ich, bestimmter noch Ich (x) = Ich (x).

Man sieht leicht, daß dieser Beweis eigentlich derselbe mit dem so eben geführten ist, nur daß der unsrige, um mehr Anschaulichkeit zu erhalten, die Zurückführung des apodiktischen Urtheils auf Ich (x) = Ich (x) in vielen einzelnen Fällen und auch in solchen darlegte, welche das Gegentheil zu beweisen schienen.

Gegen Fichtes Anwendung dieses Satzes aber läßt sich Vieles einwenden. Nach unserer Darstellung nämlich ist in dem Satze Ich = Ich das Subjekt eben sowohl als das Prädikat eine einzelne zur An-

schauung kommende Thätigkeit des menschlichen Geistes (das A oder x vorstellende, wollende oder fühlende Ich); dagegen Fichte im Subjekte das absolute Ich, welches nie in die Anschauung fallen kann, festhalten zu können glaubte. Daher dann der Satz aussagen soll, daß alle Thätigkeit des Ich rein eben im Ich begründet ist, wogegen das Bewußtsein spricht: ein Zeugniß, welches Fichte durch immer wiederhohlte Einschränkungen durch den Satz Ich = Ich (eigentlich also nur indem er die Gegenparthei gar nicht zu Worte kommen läßt, und die Wiederhohlung jener Behauptung für Verstärkung hält) bis zu dem Punkte treibt, daß ein völlig unbekannter Anstoß vermöge der durch ihn bewirkten Reflexion der absoluten Thätigkeit des Ich alle verschiedenen Zustände oder Handlungen desselben bedinge. Dann aber müßte der Ausdruck Ich (x) = Ich (x) vielmehr lauten: Ich = Ich (x) oder Ich (— x) = Ich (A + B + C etc.), Formeln, welche man wohl nie aus dem Bewußtsein zu entwickeln im Stande sein wird.

Der Satz Ich (x) = Ich (x) begründet aber wirklich alle Wissenschaft als Wissenschaft, d. h. nichts darf als apodiktisch gewiß angenommen werden, was nicht auf ihn zurückgeführt werden kann; und als solchen haben wir ihn mit Recht an die Spitze der Erkenntnißlehre gestellt.

---

§. 7.

Wir haben in den jetzt vollendeten Untersuchungen das einzige Kennzeichen der apodiktischen Gewißheit eines Urtheils aufgestellt, wir haben zugleich gezeigt, unter welchen Bedingungen allein wir das Subjekt mit dem Prädikat absolut allgemein verbinden dürfen; aber sind wir nun dadurch im Stande, wahre Erkenntnisse von solchen zu unterscheiden, welche uns als wahre geboten werden, aber es nicht wirklich sind? Erst dadurch würde die Erkenntnißlehre vollendet sein: denn wie wir nach den Ergebnissen unserer früheren Untersuchung im Stande sind, jedes Urtheil als nicht gehörig begründet abzuweisen, welches man nicht auf die

gefundene, allein rechtmäßige Entstehungsart zurückführen kann: so würde durch einen gleichen Prüfstein in Bezug auf die Wahrheit der Erkenntnisse alles geleistet sein, was von einer Wissenschaft derselben erwartet werden kann. Wir wären dann im Stande, allem unseren Wissen seinen wahren, stets gleichbleibenden Werth festzustellen, und das, welchem die gefundenen Erfordernisse fehlen, entweder bis zu vollkommnerer Ausbildung oder für immer in die Reihe des Unerkannten oder Unerkennbaren zu setzen.

Schon von Anfang an haben wir Urtheile von Erkenntnissen unterschieden. Dieser Unterschied nun kann nach der übereinstimmenden Erklärung fast aller philosophischen Schulen, wie nach dem reinmenschlichen Bewußtsein vorläufig so festgestellt werden, daß Erkenntniß sich auf ein Sein bezieht, dessen richtigen Abdruck sie enthalten muß, wenn sie auf Wahrheit Anspruch machen will. Im Gegensatz gegen Erkenntnisse in dieser Bedeutung *) sind dann Ur-

*) Es giebt wohl kein Wort, welches nicht von

theile bloße Formeln, an sich zwar apodiktisch gewiß und allgemein gültig, aber eben nur als Formeln, und aus ihnen allein kann niemand beurtheilen, ob ihnen irgend etwas im Sein der Dinge entspricht, oder ob sie vielleicht nicht mehr geben, als die richtige Verknüpfung eines Erdichteten mit einem anderen gleich Erdichteten; eine Verknüpfung, die zwar an sich nichts Tadelnswürdiges enthält, und sogar zu manchen Zwecken nützlich und nöthig sein kann, welche aber, sobald sie widerrechtlich auf den Namen einer Erkenntniß Anspruch macht, mit Recht als leere Einbildung oder Erschleichung abgewiesen wird.

Zur Unterscheidung solcher leeren Formeln von wirklichen Erkenntnissen hat uns nun die vorige Untersuchung noch nicht die geringste Anleitung gegeben. Das Urtheil:

---

irgend einem Philosophen in einer dem allgemeinen Gebrauch völlig zuwiderlaufenden Bedeutung gebraucht würde. Was ich hier unter Erkenntniß verstehe, ist gewiß deutlich, und ich werde mich dieses Wortes nie anders bedienen.

Alle Dryaden wohnen in Wäldern, hat nach ihr mit den angeführten gleiche Gewißheit und Allgemeingültigkeit, und die absolute Allgemeinheit, mit der wir Subjekt und Prädikat verbunden haben, ist eben so rechtmäßig, als bei dem Urtheile: Alle Körper sind schwer. Denn erstens enthält die Thätigkeit meines Geistes, durch welche ich das Subjekt vorstelle (eine Dryas) die Thätigkeit, mit welcher das Prädikat (das in Wäldern Wohnen) gedacht wird, schon in sich: ich habe nur A = A oder Ich = Ich gesetzt; und zweitens habe ich alle Vorstellungen einer Dryas vollständig verglichen, welche ich jemals in mir gefunden habe und mir nach Maßgabe dieser unter mannigfaltigen kleinen Veränderungen möglich denke. Und auch hiebei habe ich es nicht bewenden lassen, sondern nach Vollendung dieser Vergleichung alle den verglichenen in dem Stücke, worauf es ankommt, unähnlichen Vorstellungen ausgeschlossen, so daß also das Merkmal des Wohnens in Wäldern unablöslich in die Vorstellung der Dryaden aufgenommen und dadurch eben die Verknüpfung von Subjekt

und Prädikat absolut allgemein geworden ist. Und dennoch wird niemand dieses Urtheil Erkenntniß nennen, außer etwa indem er von Erdichtungen spricht, welchen als Erdichtungen ein Sein zukommt.

Aber auch bei dem Urtheile, daß alle Körper schwer sind, haben wir bisher noch nichts in Betrachtung gezogen, woraus erhellen könnte, ob es mehr sei, als eine solche richtige Aussage von einem leeren Begriffe. Denn wir haben ja nur im Prädikate das Merkmal schwer besonders gesetzt, welches wir mit der Anschauung Körper stets verbunden fanden; ob aber nicht diese Anschauung selbst eine bloße Erdichtung ist, dafür haben wir durch das bloße Vorhandensein derselben in uns (der Erscheinung vor dem inneren Sinne) noch keine Gewährleistung.

Eben so verhält es sich mit den übrigen zur Erläuterung gebrauchten Urtheilen. Auch die mathematischen sind uns bis jetzt nur als leere Formeln erschienen, und die ihnen einwohnende apodiktische Gewißheit und Anschaulichkeit allein vermögen ihnen

keineswegs eine höhere Bedeutung zu geben. Käme ihnen diese von keiner anderen Seite: so wäre die Mathematik immer ein bewunderungswürdiges Kunstwerk des menschlichen Geistes: die Einfachheit ihrer Grundanschauungen, die Schärfe, mit welcher diese einander gleichgesetzt, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, mit der sie kombinirt werden können, würden diese Wissenschaft als ein vorzügliches Bildungsmittel für die Jugend empfehlen, und selbst dem tieferen Denker wäre die Beschäftigung mit ihr eine treffliche Vorübung; aber sie hätte dann weiter keinen Werth, als den einer Gymnastik des Geistes, zwar vielleicht dem Grade, aber nicht der Art nach von der beim Schachspiel und ähnlichen unterschieden. Sie wäre keine Wissenschaft zu nennen, welche aus Erkenntnissen bestehn muß, eben so wenig als die genaue Entwickelung aller Merkmale einer Dryas auf diesen Namen Anspruch machen kann.

Unter welchen Bedingungen also Urtheile Erkenntnisse genannt werden können, ist die überaus wichtige Frage, welche wir

noch zu beantworten haben. Wir gehn dabei wieder auf unser rein vernünftiges Bewußtsein zurück, welches wir durch Beispiele hervorrufen.

Haben wir denn in unseren früheren Betrachtungen noch kein Urtheil gefunden, welches auf den Namen einer Erkenntniß Anspruch machte? Unter den als Beispiel gebrauchten keins; aber die Urtheile, daß jedes Urtheil eine Gleichsetznng des Gleichen sei, und daß alle allgemeine Verknüpfung zwischen Subjekt uud Prädikat nur durch Vergleichung aller Fälle rechtmäßig entstehe, sollten doch Erkenntnisse sein, und wir behaupteten, daß ihnen ein Sein (im menschlichen Geiste) entspreche. Warum nun das, und was zeichnete gerade diese Urtheile vor den übrigen aus? Beriefen sie sich auf eine überirdische Erleuchtung, oder zeigten sie als Berechtigungsgrund ihrer Ansprüche einen bei den übrigen fehlenden oder wenigstens nicht berücksichtigen Akt einer höhern Erkenntnißkraft vor? Nein, vielmehr leiteten sie ihre Apodiktität und Allgemeinheit als Urtheile ganz aus denselben Quellen ab, als

das Urtheil von den Dryaden, wollten hierin durchaus nichts voraus haben, und überhaupt nichts, als daß sie auf Wahrnehmung des im menschlichen Geiste wirklich Geschehenden beruhten.

Auf Wahrnehmung also gründet sich in diesem Falle unsere Erkenntniß. Daß sie auf Wahrnehmung begründet ist, wissen wir wieder nur durch Wahrnehmung, durch die Wahrnehmung nämlich, welche uns bei der genauen Beobachtung unserer Erkenntniß über das Wesen der Urtheile in ihr die Wahrnehmung zeigte, und uns also berechtigte, diese ihr im Prädikate als sie bedingend zuzuschreiben.

Wie sollen wir nun dazu kommen, zu entscheiden, ob Wahrnehmung eben so alle anderen Erkenntnisse oder vielleicht gerade nur diese zu Erkenntnissen macht? Offenbar nur dadurch, daß wir alle Erkenntnisse in uns wie diese untersuchen. Finden wir sie durch Wahrnehmung bedingt: so können wir das bisher nur einzelne Urtheil allgemein aussprechen; wo nicht, so müssen wir es einschränken, und die Bedingung dieser Einschränkung zu finden suchen. Hier

sieht nun jeder leicht ein, daß wir diese Vergleichung wieder nicht anders als nach gewissen Klassen von Erkenntnissen vollziehn können, deren Eigenthümlichkeit in Bezug auf die vorliegende Frage in einem einzelnen Beispiele sich vollkommen darstellen läßt. Wer darüber etwas behauptet, muß die gefoderte Induktion bei sich vollzogen haben; aber dadurch kann er die, welche das Gefundene als Ueberzeugung in sich aufnehmen wollen, von dieser schwierigen und langwierigen Arbeit nicht entbinden; und nur sie kann auch ihnen Gewißheit geben.

Indem ich nun die Behauptung aufstelle, daß alle Erkenntnisse nur durch ihre Begründung auf richtiger Wahrnehmung von nichtssagenden Formeln unterschieden sind, und mich zur Erläuterung dieses Satzes durch die bezeichnete Induktion anschicke, kommt mir unsere frühere Untersuchung sehr zu Hülfe. Der Grund nämlich, warum man gewöhnlich die Annahme einer von der Wahrnehmung unabhängigen Erkenntniß, mit so vielen Schwierigkeiten sie auch verknüpft sein mag, für nothwendig hält, ist vorzüglich

der, daß man die Entstehung eines absolut allgemeinen Urtheils auf dem Wege der Erfahrung für unbegreiflich ansieht. Diese Schwierigkeit aber haben wir durch unsere Darstellung der Urtheilsbildung gehoben. Ist es nämlich möglich, zum Behufe derselben die Induktion (welche Wahrnehmungen zu einem allgemeinen Urtheil zusammenfaßt) absolut vollständig zu vollziehn: so können auch auf sie absolut allgemeine Urtheil gegründet werden, und so gehört denn die Frage über die Möglichkeit der letzteren in die Lehre von der Bildung der Urtheile als logischer Formeln, wozu eben so wohl die erdichteten gerechnet werden können, und liegt ganz außer unserer jetzigen Untersuchuug, in der wir es mit Urtheilen zu thun haben, insofern sie Erkenntnisse sind, d. h. insofern ihnen ein Sein entspricht. Es ist daher gleich, ob wir zu Beispielen bei der vorliegenden Betrachtung allgemeine oder einzelne Urtheile wählen, und von den letzteren möchte wohl fast niemand leugnen, daß sie durch Wahrnehmung begründet werden.

Die ganze Untersuchung ist in der That von dem Standpunkte des rein-menschlichen Bewußtseins so einfach, daß man kaum einen Punkt entdeckt, an welchen die Spekulation ihre Bedenklichkeiten anknüpfen könnte. Sein und Wahrnehmung sind für den nicht spekulativen (und im Grunde auch für den spekulativen) Geist stets so genau verbunden, daß er das eine ohne das andere nicht zu denken vermag. Wenn uns das Urtheil vorgelegt würde: Alle Körper sind schwer, und wir weder wüßten, was man mit Körper, noch was man mit schwer bezeichnet, es aber gewiß wäre, daß mit der Anschauung Körper (als Geistesthätigkeit) die Empfindung des Schweren stets verbunden sei oder doch nach Willkühr stets verbunden werden könnte, und wir sollten nun entscheiden, ob das gegebene Urtheil eine bloße logische Formel ist, oder ihm ein Sein entspricht: wonach würden wir anders fragen, als ob der Begriff (oder die Anschauung) Körper auf einer wirklichen Wahrnehmung beruht? Nach Bejahung dieser Frage würden wir das Urtheil unbedingt für eine

wahre Erkenntniß erklären, nach ihrer Verneinung ihm diese Anerkennung verweigern. Und eben so verhält es sich mit den mathematischen Urtheilen, so daß auch hier die rein natürliche Betrachtung nicht einsieht, was Kant vermocht habe, ein besonderes Vermögen des Geistes zu dichten, welches sie (als produktive Einbildungskraft) den Dingen aufdrückt. Ihre Apodiktität als Formeln beruht eben nur auf Gleichsetzung des Gleichen; habe ich aber nun eine solche Formel: so weiß ich doch nicht eher, ob jemals ein Naturgesetz werde gefunden werden, welches ich nach ihr bezeichnen kann, bis ich eine ihm gemäße Erscheinung wirklich wahrgenommen habe. Wer will sich z. B. erkühnen, vor der Wahrnehmung zu behaupten, daß irgend ein Naturprodukt ein regelmäßiges Zwanzigeck darstellt? Finde ich ein solches: so müssen freilich seine Winkel 36 R. gleich sein; aber was thue ich in diesem konkreten Falle mehr, als daß ich wie in dem Ausdrucke des abstrakten Satzes das Gleiche dem Gleichen eben gleich setze; und wer wird sich wundern, daß die Geistesthätigkeiten der

Wahrnehmung eben so wohl als die der reinen mathematischen Anschauung diesem einfachsten aller Gesetze, wodurch eben überhaupt erst Urtheile werden, gemäß sind? Also auch hier beruht das, was die Formel: In einem Zwanzigeck ist die Summe der Winkel 36 R gleich, zu einer Erkenntniß macht, allein auf der Wahrnehmung; und wenn man auch unabhängig von dieser jenes Urtheil Erkenntniß nennt: so geschieht das nur, indem man seine Anwendbarkeit auf Wahrnehmungen voraussetzt. Daß ich mir endlich solche Formeln, denen vielleicht ein Sein entspricht, in großer Menge erdichten kann, noch ehe ich ein Sein für sie aufgefunden habe, ist auch nichts Erstaunenswürdiges: denn alle abstrakten Anschauungen, die sich nicht widersprechen, kann ich ja nach Belieben zusammensetzen, und von dieser zusammengesetzten Anschauung in Bezug auf ihre Theile und die Verknüpfung derselben mancherlei Prädikate aussagen, welche dann, wie in jenem mathematischen Urtheile, genau in einer künftigen Wahrnehmung sich finden müssen, sobald ich nur das Subjekt dersel-

ben aufgefunden habe. Ob aber dies geschehn wird, ist an sich nicht unbestimmter als bei mathematischen Urtheilen, und daß diese so viel Entsprechendes in den Dingen haben, davon findet das rein menschliche Bewußtsein den natürlichen Grund darin, daß ihre Grundanschauungen (Linie, Fläche und Körper) eben aus der Wahrnehmung hervorgegangen sind.

Eben so verhält es sich mit den philosophischen Urtheilen. Wenn ich den Satz aufstelle: alles Seiende ist in der Zeit: so beruht dieser zunächst auf Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten; an sich aber wäre selbst dieser Satz bloße Formel, und ich wüßte nicht, ob der Begriff des Seins nicht vielleicht ein erdichteter wäre, wenn nicht jede auf ein Seiendes sich beziehende Geistesthätigkeit entweder selbst ein Wahrnehmen wäre, oder doch ein solches als möglich voraussetzen müßte. Nur deshalb legen wir dann diesem Satze objektive Gültigkeit bei.

§. 8.

Die hier gegebene Begründung der ob-

jektiven Gültigkeit schon der mathematischen und noch mehr der philosophischen Urtheile ist den Anfechtungen der verschiedenen Systeme so ausgesetzt, daß es eine unendliche Aufgabe wäre, sie gegen die Einwürfe aller zu vertheidigen. Hier tritt also mit vollem Rechte die in der Vorrede bezeichnete Verfahrungsart ein, daß ich, unbekümmert um den Streit der bisherigen Ansichten, nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft die Art und Weise darzustellen suche, wie wir überhaupt Erkenntnisse bilden. Ist meine Darstellung eine falsche und mangelhafte: so muß man eine neue versuchen; sollte es aber mir jetzt oder irgend einem Andern jemals gelingen, ein treues und vollständiges Bild davon hinzustellen, wie die reine menschliche Vernunft zu ihren Erkenntnissen gelangt: so liegt es dann den Philosophen ob, über alle Behauptungen, welche sie auf eine andere Weise erlangt zu haben meinen, vor diesem höchsten Richterstuhle sich zu rechtfertigen, und wer dies nicht oder nur ungenügend vermag, wird als Irrender, und wenn er demungeachtet bei seinen Erdichtungen

bleibt, als hartnackiger Wahrheitsfeind oder als Schwärmer angesehn werden müssen.

Von der Art nun, wie die Vernunft ihre Erkenntnisse erzeugt, weiß sie natürlich nur durch ihre eigne Beobachtung. Die Vernunft selbst nimmt also ihre Thätigkeit wahr. Wir nehmen nämlich stets den Ausdruck Vernunft (wie auch schon früher geschehn ist) in seiner weitesten Bedeutung, in welcher unter ihm alle Thätigkeiten des menschlichen Geistes zusammengefaßt werden, also nicht nur Denken, sondern auch Fühlen und Wollen, und die mehr sinnlichen Thätigkeiten eben so wohl als die mehr intellektuellen. Nun nennt man zwar Vernunft eigentlich die Kraft, welche diese Thätigkeiten erzeugt, und schon über das Verhältniß dieser Kraft zu ihren Aeußerungen giebt es die mannigfaltigsten Behauptungen; aber auf die Bestimmung dieses Verhältnisses haben wir uns jetzt gar nicht einzulassen. Denn wir wollen ja nur darstellen, was wir von der Vernunft wahrnehmen; wahrnehmen können wir aber nur die Vernunft, insofern sie thä-

tig ist, und nur die thätige Vernunft (also den Inbegriff aller Geistesthätigkeiten) bezeichnen wir schlechtweg mit dem Namen Vernunft. Auch des Ausdruckes Geistesthätigkeit (um jedem Mißverstand vorzubeugen) bedienen wir uns völlig arglos: wir könnten eben so wohl Geisteszustand oder Geistesäußerung sagen, und es soll dadurch weder eine philosophische Behauptung (daß alles ohne fremden Einfluß aus dem menschlichen Geiste entstehe) noch eine Scheidung (des mehr Thätigen vom mehr Leidenden) angedeutet werden.

Den Hauptsatz, auf dessen deutliche Auseinandersetzung alles ankommt, und welcher recht verstanden alle Verwirrungen, vorzüglich der neueren Philosophie aufdeckt, haben wir schon in unscheinbarer Gestalt im Vorigen aufgeführt. Es ist der Satz, daß alles Urtheilen auf Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten beruht. Nun ist aber jede Erkenntniß ein Urtheil (nicht umgekehrt), also auch alle Erkenntniß entsteht der menschlichen Vernunft nur auf die bezeichnete Weise. Dazu aber, daß ich zwei Geistesthätig-

keiten einander gleich setzen kann, gehört offenbar, daß ich mir derselben bewußt werde: vor (ante) dem Bewußtsein also enthält die menschliche Vernunft keine Erkenntniß, oder, was dasselbe ist, durch das Bewußtsein kann ich keine schon vor ihm in der menschlichen Vernunft liegende Erkenntniß auffassen.

Nun kann dies auf den ersten Anblick widersprechend scheinen: denn die erkennende Thätigkeit gehört ja selbst zur Vernunft, und indem ich sie durch das Bewußtsein auffasse, wird mir ja eben durch das Bewußtsein Erkenntniß gegeben. Aber diese Schwierigkeit ist leicht zu lösen. Das Bewußtsein nämlich zeigt mir zwar die erkennende Thätigkeit, aber eigentlich nichts, als daß diese Thätigkeit als Thätigkeit (auf gleiche Weise wie Wollen oder Fühlen) in mir ist. Als Erkenntniß aber setzt diese Thätigkeit ein Bewußtsein schon voraus, und kann auch nur als Erkenntniß wieder lebendig werden, insofern zugleich mit ihr jenes Bewußtsein (zweier gleichen Geistesthätigkeiten) wieder lebendig, und durch das Gleichsetzen des Gleichen die Erkenntniß erst wie-

der Erkenntniß wird. Daher denn der Ausdruck der neueren kritischen Schule, daß das Urtheil die unmittelbare Erkenntniß des Geistes wiederhohle, auf einer ungenügenden Beobachtung beruht, wie schon bei den mathematischen Urtheilen dargethan worden ist. Was dort gesagt wurde, gilt ganz allgemein, und wie trotz unendlicher Anschauungen rechter Winkel, die doch alle gleich sind, die Erkenntniß ihrer Gleichheit vor der inneren Wahrnehmung derselben und ihrer dadurch möglich gemachten Gleichsetzung nicht in uns war: so können wir dasselbe auch von allen Urtheilen sagen, welche auf einfachen Anschauungen beruhn. In meiner Wahrnehmung einer rothen Rose ist die Anschauung des Rothen allerdings vor dem Urtheilen enthalten, aber davon habe ich keine Erkenntniß, sondern diese wird mir erst dadurch, daß ich zugleich mit der Anschauung der rothen Rose die Geistesthätigkeit roth vor dem Bewußtsein auffasse und beide einander gleich setze. Ja selbst bei analytischen Urtheilen, wie: alles Gold ist Metall, ist vor der Urtheilsbildung die Erkenntniß

nicht in mir, und wenn auch der höhere Begriff aus dem hier gebrauchten niederen sich in mir gebildet hätte. Daher das rein menschliche Bewußtsein durchaus keine Erkenntnisse *a priori* kennt, wenn diese in solchen bestehn sollen, welche nicht als durch Gleichsetzung des Gleichen entstanden vom beobachtenden Selbstbewußtsein wahrgenommen werden können.

Nun wird diese Wahrnehmung freilich oft, vorzüglich bei fremden Urtheilen, mit großen Schwierigkeiten verknüpft sein, indem theils die gebräuchliche Ausdrucksweise die Gleichsetzung weniger hervortreten läßt, theils der gleichgesetzten Glieder so viele, die Gleichsetzung selbst aber so leicht zu vollziehn ist, daß eine ausführliche Darlegung derselben ermüdend und daher unnöthig erscheint. Da ist nun für den, welcher dessenungeachtet jene rechtmäßige Urtheilsbildung nicht herauszukennen weiß, eine genauere Entwickelung nöthig; aber vermöge dieser muß es möglich sein, jede Erkenntniß auf den bezeichneten Ausdruck zurückzuführen.

Meint nun irgend ein Philosoph auf andere Weise Erkenntnisse erhalten zu können, glaubt er vor aller Gleichsetzung im Menschen liegende Urtheile gefunden zu haben, die entweder unmittelbar durch das bloße Bewußtsein oder durch eine außerordentliche Kraft mittelbar ins Bewußtsein hervortreten: so muß er sich deshalb vor der reinen Vernunft rechtfertigen.

Eben dasselbe gilt nun von den sogenannten Begriffen *a priori.* Begriff nennt die reine Vernunft die Vorstellung, welche mehrere andere unter sich begreift, in mehreren anderen eine Theilvorstellung ist; diese entsteht aber (wie wir uns dessen bewußt sind) nur durch Abstraktion, d. h. dadurch, daß aus mehreren Vorstellungen gewisse ihnen gemeinsame Theile sich ausscheiden, und besonders hintreten; bald überwiegend passiv (gleichsam vermöge ihres Zusammenfallens in der Geisteskraft bei gleichzeitiger Erregung), bald mit überwiegender Spontaneität, indem die Geisteskraft mit vorzüglicher Anspannung auf dir Bildung gemeinsamer Vorstellungen gerichtet ist. Glaubt

also irgend ein Philosoph im menschlichen Geiste Begriffe entdeckt zu haben, welche nicht durch Abstraktion entstanden sind: so muß er die Gründe seiner Behauptung ebenfalls einer strengen Prüfung der reinen Vernunft vorlegen.

§. 9.

Die Geistesthätigkeiten nun, wie sie vor dem Bewußtsein erscheinen (zunächst als völlig individuelle) sind sehr verschiedener Art und auf mannigfache Weise mit einander übereinstimmend und entgegengesetzt. Unter ihnen aber zeichnen sich einige aus, welche wahrnehmende genannt werden, und zu denen außer den dem Bewußtsein (dem inneren Sinne) selbst zugehörenden, insofern sie nämlich wieder als Geistesthätigkeiten wahrgenommen werden, noch andere gehören, welche räumlich und zeitlich ausgedehnte Dinge vorstellen. Diesen Dingen nun und den Thätigkeiten des Geistes, insofern sie wahrgenommen werden, schreibt die rein menschliche Vernunft ein Sein zu, und macht sich durch diesen Ausdruck keineswegs

einer Anmaßung schuldig, nach deren Aufdeckung sie von dieser Benennung abstehn müßte, noch darf sie deshalb, wie wohl oft geschehn ist, mit philosophischen Ketzernamen belegt werden; sondern sie versteht unter einem Seienden (und mit ihr alle Menschen, insofern die Vernunft in ihnen rein erscheint) nichts als was wahrgenommen wird oder doch sich wahrnehmen läßt. Unter diesem Begriff faßt sie das durch die wahrnehmenden Thätigkeiten des äußeren Sinnes Gegebene eben so wohl zusammen, als was der innere Sinn darstellt. Glaubt also irgend ein Philosoph einen Begriff des Seins (der Realität) zu besitzen, welcher entweder die beiden Arten des Seins nicht gleichmäßig umfaßt, oder gar beide für Täuschung erklärt: so hat er in deutlichen Ausdrücken diesen Begriff des Seins aufzustellen. Das aber, behauptet die reine Vernunft, ist bis jetzt durchaus nicht geschehn. Denn hat man z. B. von einem nicht räumlich und zeitlich ausgedehnten Sein gesprochen und außer dieser Negation weiter kein Merkmal davon angegeben: so muß das rein menschliche

Bewußtsein solche Ausdrücke für nichts sagend erklären: denn worüber die Vernunft ein Urtheil fällen soll, das muß ihr (wie aus ihrem Wesen dargelegt ist) vor dem Bewußtsein durch ihre Geistesthätigkeiten gegeben werden; nun erscheinen ihr zwar viele sich auf ein Sein beziehende Geistesthätigkeiten, alle aber beziehn sich entweder auf zeitliche Ausdehnung oder auf zeitliche und räumliche zugleich; durch jene Verneinung aber soll gerade dieses beides aufgehoben werden, und zeigt man also keine andre Rechtfertigung dieses Begriffes vor: so ist ein Sein außer Raum und Zeit für das rein menschliche Bewußtsein ein Unding.

Dies kann so noch deutlicher werden. Wenn ich irgend jemand verstehn will: so muß er die Sprache mit mir gemein haben; und wenn diese unter uns eine verschiedene ist, giebt es fürs Erste zwischen uns kein Verständniß. So muß nun auch der, welcher der menschlichen Vernunft verständlich werden will, sich solcher Worte und Begriffe bedienen, welche ihr mit ihm gemeinschaftlich sind. Die Vernunft aber

bildet ihre Worte nur zur Bezeichnung dessen, was ihr vor dem inneren Bewußtsein erschienen ist. Sie hat also nur Namen für Geistesthätigkeiten (und diese sind, insofern sie sind, in der Zeit) oder für im Raum seiende Dinge (welche ihr vor dem Bewußtsein in wahrnehmenden Thätigkeiten erscheinen) oder für aus beiden durch Abstraktion entstandene Theilvorstellungen, denen ein Sein nur in Beziehung auf jene, also auch in Raum und Zeit zukommt. Nun bezeichnet das Wort Seiendes ein solches Abstraktum, gebildet für die vor dem Bewußtsein erscheinende in Raum und Zeit wahrnehmende Thätigkeit; bediene ich mich nun dieses Wortes, und will daraus räumliche und zeitliche Ausdehnung ausscheiden: so zerstöre ich das Wesen jener dem Bewußtsein gegebenen Anschauung von der wahrnehmenden Thätigkeit, für welche das Wort gebildet ist, rede also für die menschliche Vernunft völlig Unverständliches.

Dieser Satz wird durch das Folgende noch einleuchtender werden.

§. 10.

Durch die aus der reinen Vernunft aufgefundene Bedeutung des Seins sind wir nun im Stande, den Begriff und Umfang menschlicher Erkenntniß noch näher zu bestimmen. Erkenntnisse zeigten sich in Urtheilen, Urtheile aber bestanden in Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten. Diese selbst nun wurden durch den inneren Sinn gegeben, durch welchen also zunächst alles Urtheilen vermittelt sein muß. Außer diesem aber ist für die Urtheilsbildung vorzüglich die Abstraktion thätig, deren Wirkungsart wir schon früher bezeichnet haben. Sie faßt das in mehreren Geistesthätigkeiten Gleiche besonders auf (doch ohne sich dessen bewußt zu werden, d. h. ohne diese Geistesthätigkeiten um des gemeinsamen Gleichen willen einander oder diesem Gemeinsamen selbst gleich zu setzen); und durch sie entsteht also eine Fülle von Verwandtschaftsbegriffen (in dem Einen mehrere und schärfer bestimmte, in dem Anderen wenigere und in einander fließende nach Verschiedenheit des Alters, der Anlage ꝛc). Jene individuell be-

LB Coburg

stimmten Geistesthätigkeiten und die aus ihnen gebildeten Verwandtschaftsbegriffe (als Geistesthätigkeiten eben so individuell bestimmt) sind nun die Materialien, welche der Urtheilskraft zur Erkenntnißbildung vorliegen: sie setzt dieselben auf mannigfache Weise einander gleich, und in dieser einfachen Entstehungsweise müssen wir jede Erkenntniß uns darzustellen suchen, wenn wir über ihren Werth und ihre Wahrheit gründlich urtheilen wollen. Hierzu werden nun oft verwickelte Auflösungen nöthig sein: denn wie die Formeln der höheren Mathematik entstehn auch die höheren Formeln anderer Wissenschaften durch eine große Menge von Gleichsetzungen, und wie bei jenen wird es dem Anfänger und selbst oft z. B. in der Philosophie dem Meister schwer fallen, Behauptungen, die ihm zur Entscheidung gegeben werden, bis zu den Grundanschauungen (den Geistesthätigkeiten, welche zum Behuf der Bildung jener Sätze zuerst gleichgesetzt worden sind) auf die rechte Weise zu zergliedern. Aber es ist uns zugleich durch diese Einsicht in die Entstehungsart aller

menschlichen Erkenntniß ein sicheres Criterium gegeben, um zu beurtheilen, ob eine Frage überhaupt für uns beantwortlich ist, und wenn dies zugestanden, wie weit wir für ihre Beantwortung nach dem jedesmaligen Stande der Wissenschaft vorgeschritten sind. Doch davon weiter unten mehr.

Erkenntnisse unterschieden wir von bloßen Urtheilen (als leeren Formeln) dadurch, daß jenen eine Beziehung auf ein Sein oder nach dem rein menschlichen Bewußtsein auf ein Wahrnehmen zukommt. Nun beruhte aber jedes Urtheil auf Wahrnehmung des inneren Sinnes: insofern also ist jedes Urtheil Erkenntniß zu nennen. Wir leugneten dies vorher von dem Urtheil: Alle Dryaden wohnen in Wäldern, aber dies geschah nur im Gegensatz gegen solche, die sich einbilden könnten, es bezöge sich auf ein sogenanntes objektives Sein, d. h. es fände sich etwas ihm oder zunachst dem Subjekt in ihm Entsprechendes außer dem Geiste. Soll aber dieses Urtheil nur heißen: in der Vorstellung Dryas (als Geistesthätigkeit) ist stets die des Wohnens in Wäldern, sobald

ich sie zur Klarheit steigere, enthalten: so beruht es allerdings auf Wahrnehmung und ist also Erkenntniß. Es hat sogar insofern ganz gleiche Würde mit jeder anderen Aussage von einer Thätigkeit unseres Geistes. Von dieser Seite betrachtet steht es z. B. völlig auf gleicher Stufe der Wichtigkeit mit der Erkenntniß: Alles Urtheilen besteht in Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten; beide erläutern eine Sphäre von Handlungen der Vernunft in vollkommener Bestimmtheit und Allgemeinheit, und die höhere Bedeutung, welche man dieser Erkenntniß vor jener beilegt, beruht nur darauf, daß sie auf eine größere und allgemein-interessantere Sphäre von Geistesthätigkeiten geht. Wir können uns aber recht wohl Menschen denken (und die tägliche Erfahrung zeigt uns deren genug), welche den Werth jener beiden Erkenntnisse entgegengesetzt beurtheilen: für die Wissenschaft als Ein Ganzes muß eben wegen der höheren Abstraktion, welche das Wort Urtheil bezeichnet, die dieses betreffende Erkenntniß unendlich über jene erhaben erscheinen.

Die Gleichsetzung nämlich der vor dem inneren Sinn erscheinenden konkreten oder abstrakten Geistesthätigkeiten läßt wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit derselben selbst eine unendliche Mannigfaltigkeit zu. Völlig gleich kann ich keine der anderen setzen: denn ich muß ja wenigstens von der Zeit ihrer Wahrnehmung abstrahiren. *) Denken wir aber diese weg: so ist sogleich eine Gleichsetzung in Bezug auf das Ganze der Geistesthätigkeit möglich, z. B. das Urtheil, daß die Anschauung dieses Steins mit einer früher vor dem inneren Sinn erschienenen gleich, und also, nach der Stufe der Gleichheit, ihr Substrat entweder dasselbe oder ein ähnliches ist (eben so bei Begriffen ꝛc. als einzelnen Geistesthätigkeiten). Daraus nun, daß keine Gleichsetzung vollkommen sein kann, erhellt schon, daß es verschiedene Gesichtspunkte geben wird, nach welchen wir die Gleichsetzung voll-

---

*) Dies schließt jedoch nicht aus, daß die Glieder völlig einzeln auch in Bezug auf die Zeit bestimmte sein können.

ziehn, und hienach könnten wir gewisse Klassen von Urtheilen unterscheiden. Die wichtigsten Gleichsetzungen sind nach der jetzigen Ausbildung der Wissenschaften die in Bezug auf Größe, Gestalt und Zahl (die mathematischen) und die in Bezug auf das Enthaltensein der höheren Abstrakionsstufe in der niederen (die allgemeinwissenschaftliche oder logische Gleichsetzung). Außer diesen aber hat jede Wissenschaft ihre eigne, die mehr oder weniger neben der allgemeinwissenschaftlichen hervortritt.

Jede Gleichsetzung begründet, wie wir gesehn haben, eine Erkenntniß in der weiteren Bedeutung. Die wichtigsten Erkenntnisse aber sind natürlich die, welche sich auf die höchsten Abstraktionen beziehn: denn sie treten als Bedingungen aller niederen auf, und ihnen darf nichts widersprechen, was von diesen ausgesagt werden soll.

§. 11.

Was heißt nun aber, eine Erkenntniß hat objektive Gültigkeit? Nach dem rein menschlichen Bewußtsein nichts anders,

als ihr Subjekt bezieht sich auf wirkliche Wahrnehmungen, ist entweder eine von diesen selbst, oder eine Abstraktion von ihnen. Doch wird dieser Ausdruck in mancher Beziehung schwankend gebraucht, und bedarf daher noch einiger Erläuterungen.

Wie wir oben gesehn haben, hat jedes Urtheil, und wäre sein Subjekt auch die leerste und albernste Einbildung, eine Beziehung auf eine Wahrnehmung des inneren Sinnes, und daher auf gewisse Weise objektive Gültigkeit. Gewöhnlich aber braucht man jenen Ausdruck nur in Bezug auf die äußere Wahrnehmung, und würde dieser Sprachgebrauch herrschend: so hätten wir unsere obige Erklärung darauf einzuschränken. So schreibt man dem Urtheile: alle Körper sind schwer, oder auch dem einzelnen: dieser Stein ist glänzend, objektive Gültigkeit zu, weil ihre Subjekte außer der inneren, zum Behuf der Urtheilsbildung nothwendigen, noch eine äußere Wahrnehmung voraussetzen, mit ihnen natürlich auch die Prädikate, wenn die Urtheile richtig, d. h. ja, die Prädikate den Subjekten in gewisser

Hinsicht gleich sind. Eben so haben alle mathematischen Urtheile objektive Realität, weil die ihnen zum Grunde liegenden Geistesthätigkeiten (die Anschauungen von Linie, Fläche und Körper) aus wirklich wahrnehmenden durch Abstraktion entstanden sind. Die objektive Gültigkeit, in deren Erklärung meist große Verwirrung herrscht, besteht also für das rein menschliche Bewußtsein darin, daß ich berechtigt bin, die idealistische Ausdrucksweise (die man vorzüglich seit dem Erscheinen von Kants Kritik berücksichtigt hat, und die auch wir zu klärerer Einsicht bisher beibehalten haben) bei den wahrnehmenden Geistesthätigkeiten in die realistische zu verwandeln, also statt: jeder Mensch muß alle Körper schwer, diesen Stein glänzend und alle rechten Winkel als gleich anschauen, realistisch zu sagen: alle Körper sind schwer, dieser Stein ist glänzend, alle rechten Winkel sind gleich. Eine andere Bedeutung hat der Ausdruck objektive Gültigkeit für das rein menschliche Bewußtsein nicht, und welcher Philosoph eine andere gefunden zu haben meint, hat

sich mit seinen Ansprüchen vor dem Richterstuhl der reinen Vernunft zu stellen.

Die völlig gleiche Gültigkeit des realistischen und idealistischen Ausdrucks geht nun für das reine Vernunftbewußtsein von der untersten Stufe der wahrnehmenden Thätigkeiten (der völlig einzelnen Anschauung) bis zu der höchsten (das Sein und die Causalverbindung). Es ist für die rein menschliche Vernunft also gar kein Unterschied, ob sie sagt: wir stellen alles Seiende als zeitlich ausgedehnt vor, oder: alles Seiende ist zeitlich ausgedehnt,*) und jeder Philosoph, der einen metaphysischen Unterschied zwischen beiden Ausdrucksarten gefunden zu haben meint,

---

*) Eben so auf den unteren Stufen, z. B. Es giebt nur Pferde von diesen Abstufungen der Größe oder die menschliche Vernunft kann sich nur solche denken (d. h. als seiend). Die höhere Berechtigung, welche wir zum idealistischen Ausdruck des im Texte angeführten Urtheils zu haben scheinen, beruht nur auf der komparativ größeren Sicherheit über die absolutvollständige Induktion, wovon unten mehr.

muß um die Erlaubniß seines Gebrauchs erst die strenge Gesetzgebung der reinen Vernunft befragen.

Es kann nun nach dem Bisherigen die Beantwortung der Frage nicht schwer fallen, ob man für die Thätigkeiten des Geistes auch Erkenntnisse mit objektiver Gültigkeit von anderen unterscheiden muß. Wir haben bisher, da wir ihr noch nicht die volle Bestimmtheit geben konnten, diese Frage stets in zweideutigem Lichte darstellen müssen, jetzt aber wird sich alles mit voller Deutlichkeit darlegen lassen. Wie nämlich zu einem Urtheil mit äußerer objektiver Gültigkeit eine zwiefache Wahrnehmung nöthig war, eine Wahrnehmung des Subjektes als Thätigkeit des Geistes für die Urtheilsbildung, und zweitens, daß dieses Subjekt als Thätigkeit des Geistes selbst eine Wahrnehmung und zwar eine äußere war, oder seinen Inhalt doch von einer solchen entlehnte: so bedürfen wir auch zu jedem objektiv-gültigen Urtheile über unsere Geistesthätigkeiten die Beziehung auf eine dopppelte Wahrnehmung, nur daß hier das Subjekt nicht auf

eine äußere, sondern auf eine Wahrnehmung von Geistesthätigkeiten sich beziehn muß.

Wir haben uns bei diesen Urtheilen auch schon von Anfang an der realistischen Ausdrücke (zu welchen doch nur objektive Gültigkeit berechtigen kann) ohne Scheu bedient, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde, weil wir nämlich sonst gar nichts hätten sagen können. Das Urtheil, welches wir zuerst über das Wesen der Urtheile aufstellten, war schon realistisch gestellt; hätten wir es idealistlsch ausdrücken wollen: so hätte es heißen müssen: wir können uns Urtheile nicht anders denken, als durch Gleichsetzung des Gleichen. Dieses Urtheil aber, so idealistisch es auch klingen mag, wäre doch schon wieder realistisch gewesen, und hätte uns zu dem höheren idealistischen getrieben: Wir können uns das Denken von Urtheilen nicht anders denken rc. So wären wir denn nie zur Ruhe gekommen (denn jeder idealistische Ausdruck ist immer auch realistisch), wenn wir nicht irgend wie die Berechtigung zum realistischen Ausdruck

anerkannt hätten. Da hat dann aber die erste realistische Bezeichnung gerade dasselbe Recht, als die willkührlich letzte, und eine jede Philosophie ist also, wie wir schon oben andeuteten, höchst inkonsequent, welche nach Leugnung des Seins in Raum und Zeit dennoch irgend etwas vom Sein wissen will (z. B. daß wir mit den Formen von Zeit und Raum wahrnehmen). Vielmehr wird jede Aussage davon sich troz aller Bemühungen wieder in die Zeit hineinkonstruiren, und also eine Anerkennung des verworfenen Realismus voraussetzen.

Doch führt uns dies in ein Gebiet, welches wir erst später mit Nutzen betreten können. *)

*) Die Erkenntniß über die Dryaden unterscheidet sich daher von der über die Urtheile wesentlich dadurch, daß bei jener die idealistische Formel: Wir können nicht anders denken ꝛc. schon die höchste Stufe des Realismus ist. Oben konnten wir darauf noch kein Gewicht legen; sonst hätten wir sagen müssen: das Subjekt des einen Urtheils ist die Sphäre von Vorstellungen, welche Ur-

§. 12.

Wir haben nun die Erkenntnißlehre vollendet, d. h. vollständig gezeigt, auf welche Weise alle Erkenntniß (also auch alle Wissenschaft als gegliedertes Ganze von Erkenntnissen) dem Menschen entsteht. Wir könnten nun freilich, da Erkennen aus Wahrnehmen und Denken besteht, entweder im Wahrnehmen zu den niederen Abstraktionen hinabsteigend neben das höchste Gesetz (alles Erkennbare muß in der Zeit ausgedehnt und nach der Causalverbindung gedacht werden können) die Gesetze der untergeordneten Sphären des Erkennbaren, wie der inneren und äußeren Natur ꝛc. stellen; aber da alle diese Sphären durch Begränzungen entstehn, deren Richtigkeit nur durch einen vollständigen Ueberblick über das ganze Gebiet der Geistesthätigkeiten dargethan werden könnte: so möchten wir wohl, wenn wir etwas Begründetes geben wollen, in der Bestimmung der Wissenschaften hier eben

---

theile, des anderen die Sphäre von Vorstellungen, welche Dryaden vorstellen.

nicht weit fortschreiten. Denn daß wir z. B. Wissenschaften von innerer und äußerer Natur trennen können, ohne uns auf eine Rechtfertigung aus vollständiger Induktion einzulassen, kommt nur daher, weil diese Eintheilung zu allgemein anerkannt ist, um Widerspruch zu finden. Gingen wir aber z. B. in der inneren Natur zu den Zweigen des Wollens, Fühlens und Vorstellens hinab, und wollten den diese behandelnden Wisschenschaften Grundsätze vorzuschreiben versuchen: so würden uns schon Einwendungen und Anfoderungen in Menge entgegen kommen, denen wir vom Standpunkte der Erkenntnißlehre nicht genügen könnten. Eine Eintheilung des Wissens zu geben kommt also der Erkenntnißlehre keineswegs zu.

Leichter könnte sie in Bezug auf das Denken (welches das Wahrnehmen zum Erkennen ergänzt) die mannigfachen Arten von Denk- und Erkenntnißformen betrachten, und die Lehre von der Form der Wissenschaften ins Einzelne ausführen: denn den Stoff für diese Erkenntniß kann sie nach den

in ihr aufgestellten Prinzipien leicht von den übrigen Geistesthätigkeiten aussondern, und in ein gegliedertes Ganze ordnen. Aber liegt eine solche Ausführung auch nicht außer dem Bereich dieser Untersuchungen, so ist sie doch ihrem eigenthümlichen Zwecke fremd; und wenn auch nach den hier aufgestellten Grundsätzen die ganze Logik vielleicht einer völligen Umgestaltung bedürfte: so würden doch durch die Anreihung einer solchen an diesen Entwurf der Erkenntnißlehre die Punkte, worauf es bei ihm vorzüglich abgesehn ist, mehr in den Schatten gestellt und zerstreut werden, als daß für sie dadurch ein Vortheil erwachsen könnte.

§. 13.

Auf welche Weise nun, wenn sie wahre Erkenntnisse enthalten sollen, die gewöhnlich unter dem Namen der empirischen aufgeführten und die mathematischen Wissenschaften gebildet werden müssen, und zum Theil gebildet worden sind, wird jedem theils aus den aufgestellten allgemeinen Regeln, theils aus einzelnen Beispielen deutlich ge-

worden seyn. Mehr Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten finden sich aber vielleicht in Bezug auf den Kreis von Wissenschaften, welche man philosophische nennt; und obgleich auch auf diese durch den Satz, daß alle Erkenntniß auf Wahrnehmung und Induktion begründet sein muß, und durch die Nachweisung, wie dies auch von der Mathematik trotz ihren apodiktisch-allgemeinen Sätzen gilt, viel Licht geworfen worden ist: so kann ich doch keineswegs hoffen, daß dasselbe schon alle Labyrinthe zu erhellen vermocht haben wird, in denen man die Quelle unserer philosophischen Erkenntnisse gesucht hat.

Nun kann es aber der Erkenntnißlehre, welche die Wissenschaft im Allgemeinen begründet, und gegen alle besonderen Gebiete derselben in völlig gleichem Verhältnisse steht, eben so wenig obliegen, einen Entwurf der Philosophie (sollte sie auch selbst ein Theil dieser Wissenschaft sein) als einen Entwurf der Mathematik oder irgend eines anderen einzelnen Zweiges der menschlichen Erkenntniß aufzustellen; und wenn wir auch der philosophischen Spekulation in

manchen Stellen unserer Untersuchung ihre Gränzen vorgezeichnet haben: so sind diese Einschränkungen doch zunächst nicht für die Philosophie als Philosophie, sondern für das Wissen überhaupt entworfen worden; und haben sie die Philosophie mehr als irgend eine andre Wissenschaft getroffen: so ist das nur daraus zu erklären, daß gerade sie am meisten ihr natürliches Gebiet auf unrechtmäßige Weise zu erweitern gesucht hat. Verlangt also jemand, daß wir ihm durch die That zeigen sollen, wie nach einer von allen bisher verbreiteten so völlig abweichenden Verfahrungsart das Werk der Philosophie zu Stande komme: so können wir ihn höchstens auf die hier gegebne Erkenntnißlehre selbst verweisen, in Bezug auf die übrigen spekulativen Wissenschaften aber müssen wir die Befriedigung seiner Forderungen verweigern.

Um jedoch dem Gesagten noch mehr Deutlichkeit zu geben, will ich eine ausführliche Vergleichung der Art und Weise geben, wie mathematische und philosophische Erkenntnisse in uns entstehn. Zwar scheint

eine solche Vergleichung nicht möglich, so lange wir die Philosophie noch nicht kennen, nach dem eben Aufgestellten aber ist sie in ihrem eigenthümlichen Wesen nicht allein bis jetzt uns unbekannt, sondern wird es auch in der ganzen Erkenntnißlehre bleiben; aber einige Erkenntnisse giebt es doch, welche so allgemein für philosophische gelten, daß wir uns ohne Furcht vor Widerspruch auf sie als Vertreter der übrigen berufen können. Daß nun die Vergleichung zwischen den Entstehungsweisen jener beiden Wissenschaften nach den Grundsätzen der hier aufgestellten Erkenntnißlehre ganz anders als bisher ausfallen muß, kann schon der flüchtigste Ueberblick lehren. Denn Kant, dem hier fast alle neueren Philosophen folgen, glaubte seine Behauptungen über das Wesen der Philosophie durch nichts mehr bestätigen nud begründen zu können, als durch den Beweis, daß die Verfahrungsart in dieser Wissenschaft eine völlig verschiedene von der mathematischen sei, und daß der Philosoph auf die Schärfe und Anschaulichkeit der letzterm Verzicht leisten müsse. Nach dem Bewußtsein

der reinen Vernunft aber entstehn nicht nur alle Wissenschaften im Ganzen auf gleiche Weise, sondern dies scheint noch in ausgezeichneterem Sinne von Philosophie und Mathematik zu gelten, indem beide es mit den höchsten Abstrakten geistiger Thätigkeiten zu thun haben.

Dieser Anschein wird sich denn auch bei genauerer Untersuchung vollkommen bestätigen, und auf das deutlichste erhellen, daß Philosophie, wo sie etwas zu leisten vermag, ganz dasselbe leisten kann und soll, als Mathematik, und daß es entweder gar keine Philosophie oder eine solche giebt, die alle ihre Sätze mit derselben Bestimmtheit und Unumstößlichkeit als die Euklideische Geometrie aufzustellen im Stande ist.

§. 14.

Wir folgen in der Vergleichung der Mathematik und Philosophie der Darstellung Kants.

1) Kant behauptet zuerst, die Philosophie könne es der Mathematik im Definiren nicht nachthun. Während die Defini-

tionen in der letzteren niemals irren könnten, müßten sie in der ersteren immer ungewiß bleiben, und man dürfe daher nicht die Philosophie, wie die Mathematik, mit Definitionen anfangen. Der Grund davon liege vorzüglich darin, daß die Definitionen der Mathematik synthetisch, die der Philosophie analytisch seien.

Wir untersuchen zuerst das Letzte. Da ist nun zuvörderst klar, daß nicht alle Definitionen der Mathemathik synthetische sein können: denn zur Synthesis (Zusammensetzung) gehört etwas, was man zusammensetzt. Es muß also einige mathematische Begriffe wenigstens geben, deren Definition nur Ein Glied enthält. Zu diesen gehört z. B. der Begriff Linie. Denn sage ich mit Euklides: Linie ist eine Länge ohne Breite, so kann man diese Definition keine synthetische nennen: denn das letzte Glied ist völlig überflüssig, und ich könnte statt dessen noch eine Menge andrer Bestimmungen mit ohne anknüpfen. Linie also, sagt die Definition, ist eine Länge.

Nun ist aber doch wohl augenscheinlich, daß niemand diese Definition versteht, der nicht

vorher schon weiß, was eine Linie ist: denn außerdem, daß der Begriff Länge gar nichts sagt, was nicht schon Linie sagte, bezeichnet er dies lange nicht scharf genug, und der unbestimmte Artikel eine ist eben nicht geeignet, diese Schärfe zu ersetzen. Eben so verhält es sich mit den übrigen Grunddefinitionen, wie der Fläche, des Körpers ꝛc. Ueberall setzt man voraus, daß jeder von dem Zudefinirenden schon eine Anschauung habe, und giebt ihm in dem definirenden Gliede nur einen gleichbedeutenden, unbestimmteren Ausdruck. Meint es daher der Lehrer der Mathematik mit seinem Schüler gut, und will er ihm eine gründliche Kenntniß verschaffen, so wird er ihm die Grundanschauungen und mit ihnen ihre Definitionen (wenn man überhaupt von solchen hier reden kann) analytisch entstehn lassen. Er wird mehrere Körper nehmen, wird den Lernenden zuerst die Ausfüllung des Raumes, dann die eine Art der Ausdehnung ꝛc. hinwegdenken lassen, bis er von der Anschauung des erfüllten Körpers zu der der einfachen Linie kommt. Er wird mehrere Körper nehmen, sage ich: denn nur

so entsteht dem Lehrling der vollständige Begriff; sonst möchte es leicht kommen, daß jener sich, wenn er z. B. nur von einem Würfel abstrahirt hätte, später über die Anmuthung verwunderte, auch den Umfang einer Kugel unter die Flächen zu rechnen. Wie aber hier die Grundanschauungen der Mathematik bei dem Schüler erzeugt werden, sind sie auch für ihre erste Construktion durch ihren Erfinder entstanden, und die Entstehung der Grundbegriffe in der Mathematik ist durchaus analytisch, nur durch Analysis also Definitionen in der Mathematik möglich.

Bei der Philosophie braucht für das Letzte der Beweis nicht erst geführt zu werden; es ist aber aus der gegebenen Darstellung deutlich, was für die Möglichkeit bestimmter Definitionen überhaupt gefodert werde. So wie durch Analysis des körperliche Ausdehnung anschauenden Geistes, wie er unmittelbar vor dem Bewußtsein jedes Menschen erscheint, vermöge mannigfaltiger Abstraktionen nach und nach die Anschauungen des unerfüllte Körper, Flächen und Linien anschauenden entstehn: so müssen für das höch-

ste wissenschaftliche Gebiet der Philosophie vor Allem die höchsten Abstrakta menschlicher Geistesthätigkeiten gewonnen, und ihre Anschauungen (also die des darstellenden, fühlenden, wollenden rc. Geistes) allen Definitionen zum Grunde gelegt werden. Giebt man von diesen selbst Definitionen: so werden sie eben so nichtssagend und unbehülflich sein, als die vorher angeführten der Mathematik, und wenn wir im Verlaufe der früheren Untersuchung Sein und Wahrnehmen nach dem rein menschlichen Bewußtsein gegenseitig durch einander definirt haben: so stehn diese beiden Begriffe ganz in ähnlichem Verhältniß, als Linie und Länge.

Haben wir aber für die Philosophie die Grundanschauungen vollständig und richtig erzeugt (und dies muß die Philosophie bei jedem als möglich voraussetzen, der sich mit ihr beschäftigen will, eben wie die Mathematik): so können ihre Definitionen eben sowohl synthetisch sein, und sie kann dieselben vermittelst jener mit gleicher Schärfe und Vollständigkeit aufstellen. Von dieser

Art war z. B. die Definition des Erkennens durch die Synthesis von Wahrnehmen und Denken (Abstrahiren und Urtheilen).

Die philosophischen Definitionen müssen und können ferner stets genetisch sein (die höchste Anfoderung an eine Definition), d. h. das Definirte durch die Angabe der Geistesthätigkeiten, welche es hervorbringen, vor unserem inneren Auge entstehen lassen. Eine solche war die Definition des Urtheils als durch Gleichsetzung gleicher vor dem Bewußtsein gegebner Geistesthätigkeiten entstanden, eine solche die eben angeführte Definition von Erkenntniß.

Der Ausdruck Kants, daß nur die mathematischen Begriffe zu Definitionen taugten, weil sie eine willkührliche Synthesis enthielten, welche a priori konstruirt werden könnte, bezieht sich theils auf diesen genetischen Ausdruck, theils auf die früher erläuterte Synthesis durch Grundanschauungen. Beides aber ist der Philosophie, wie wir gesehn haben, mit der Mathematik gemein, und kommt ihr (wenn man überhaupt hier von Grad sprechen kann) in noch weit

höherem Grade zu, weil ihre Grundanschauungen höhere Geistesthätigkeiten sind. Warum aber können es nun beiden die Erfahrungswissenschaften nicht nachthun? Auch hier können ja alle Erklärungen genetisch sein (durch Synthesis der Geistesthätigkeiten gegeben werden, aus welchen die dem Ganzen zum Grunde liegende Geistesthätigkeit zusammengesetzt ist), und was hindert uns, auch bei empirischen Begriffen willkührlich von oben nach unten synthetisch fortzugehn? Offenbar eben das, daß ein solcher Fortschritt als Willkühr erscheinen müßte. Wenn man z. B. aus den Metallen die edlen dadurch ausscheidet, daß sie in der Glühhitze nicht verbrennen: so könnten wir allerdings diese Definition als unveränderlich und also mathematisch- und philosophisch-bestimmt hinstellen: denn wir brauchten ja nur, was uns künftig in der Erfahrung von Metallen vorkommen mag, nach diesem Merkmal zu prüfen und zu ordnen. Eben so könnten wir dann aus den edlen Metallen z. B. das Gold ausscheiden rc. Gold ist ja nichts als ein Name, und wir brauchen ihn nur allem

beizulegen, was das einmal festgesetzte Merkmal an sich trägt. Aber eben darin liegt die Schwierigkeit. Logisch-richtige Definitionen würden wir auf diese Weise immer erhalten, und eben so logisch-richtige Eintheilungen. Aber eine Eintheilung, die uns bei beschränkter Kenntniß der Sphäre des Begriffes Metall und bei beschränkter Kenntniß von der Bedeutung des gewählten Unterscheidungsmerkmals für die Naturwissenschaft überhaupt als sehr zweckmäßig erscheint, kann bei vollkommnerer Ausbildung der Wissenschaft als höchst unzweckmäßig und für das Wesen der einzutheilenden Dinge untergeordnet erscheinen, und nur darum fodert es das wissenschaftliche Interesse, hier alle Definitionen problematisch zu stellen. Bei der Mathematik ist dies anders. Sie hat es mit so hohen Abstraktionen zu thun, daß ein vollständiger Ueberblick der zu behandelnden Sphäre recht wohl möglich ist, und daß z. B. die Eintheilung der räumlichen Ausdehnung in die der bloßen Längenausdehnung (Linie), der zwiefachen (Fläche) und der dreifachen (Körper) als durchaus voll-

ständig und unveränderlich aufgestellt werden kann.*) Daher ich auch eben sagte: Wenn

---

*) Daher man philosophisch bestimmter ganz im Gegensatz gegen Kant den Satz aufstellen kann, daß mathematische und philosophische Definitionen sich von allen anderen eben dadurch unterscheiden, daß sie nicht willkührlich gemacht, sondern gleichsam mit Nothwendigkeit aus dem zu Erkennenden hervorgegangen sind, dessen reinsten Ausdruck sie eben mit Ausschließung aller Willkühr enthalten. — In einer anderen Beziehung muß freilich in der Fortbildung der Wissenschaften jede richtigere Definition eine gemachte (d. h. aus dem Zuerkennenden von neuem gebildete) sein. In dieser Bedeutung ist z. B. meine Definition der Urtheile eine gemachte, dem bisherigen philosophischen Sprachgebrauch entgegengesetzte, aber als solche zugleich ein vollkommnerer Abdruck vom Wesen des Urtheils. Auch nach der gewöhnlichen Erklärung der Logik lassen sich nämlich alle Urtheile zwar behandeln, aber höchst unbehülflich und unnatürlich: denn z. B. das einfache Urtheil: alle rechte Winkel sind einander gleich, würde nach ihr heißen: alle rechte Winkel gehören unter die Sphäre des Begriffs einander gleich (!!).

der Schüler eine deutliche Einsicht in das Wesen der Geometrie erhalten soll, muß er zu den Grundbegriffen durch Analysis und Induktion geführt werden. Denn ihr ganzer Werth (ihre Unveränderlichkeit und Bestimmtheit) besteht eigentlich darin, daß durch sie die Sphäre des räumlich Ausgedehnten vollständig erschöpft wird, und eben davon muß, wer Mathematik nicht mechanisch erlernen will, ein deutliches Bewußtsein erhalten.

Da es nun das Wesen der Philosophie ausmacht (was jeder zugesteht, so verschieden auch sonst die Meinungen über sie sein mögen), daß sie die höchste Region im menschlichen Wissen einnimmt: so sieht wohl jeder leicht, daß wenn es überhaupt Philosophie geben soll, sie allen ihren Definitionen die bezeichnete Bestimmtheit und Unveränderlichkeit geben muß, daß also keine Philosophie darauf Anspruch machen kann, die so ersehnte und so oft vergebens verheißene Philosophie ohne Namen zu sein, welche nicht von einem so vollständigen Ueberblick aller Geistesthätigkeiten ausgeht, daß

sie ihre Eintheilungen als die für immer zweckmäßigen (das Gebiet alles Wissens vollständig ausfüllenden) hinstellen kann. Bis diese Philosophie aller Philosophieen aufgefunden ist, können sich nach dem Muster der Mathematik, welche auch noch ihre Einordnung in jene ewige Wissenschaft erwartet, einzelne philosophische Wissenschaften bilden, die auf mathematische Apodiktität Anspruch erhalten, sobald sie ihr Gebiet mit gleicher Schärfe, als jene Wissenschaft, aus dem allgemeinen Gebiete des Wissens auszusondern vermögen, und alle ihre Urtheile nur auf Wahrnehmung, Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten und absolut vollständiger Induktion gründen. Zu diesen Wissenschaften hofft denn auch die hier aufgestellte Erkenntnißlehre in ihren Grundzügen schon zu gehören, und sich nach diesen in den Außentheilen immer vollkommner ausbilden zu können.

Daß mathematische Definitionen gar nicht irren können (wie Kant sagt) ist wohl nur ein hyperbolischer Ausdruck. Sie irren vielmehr gerade in den Fällen, in

welchen philosophische irren, dann nämlich, wenn sie nicht auf die rechte Weise gebildet sind. Auch unter ihnen können falsche viel Täuschendes haben. Wenn z. B. jemand das Dreieck definirte als die Figur, deren Winkel gleich 2 R sind: so möchten viele das zugeben, indem sie nur die Sphäre der ebenen Figuren vor Augen hätten: denn unter diesen ist die Summe der Winkel in den Dreiecken immer zweien rechten gleich, und in allen anderen Figuren größer. In den sphärischen Dreiecken aber betragen die Winkel mehr, und die Definition ist also falsch. Eben so wenn jemand den Mittelpunkt des Kreises als den Punkt bezeichnete, welcher gleich weit von jedem Punkte der Peripherie entfernt ist, und nun behauptete, es gäbe nur Einen für jeden Kreis: so würden die Meisten sich täuschen lassen, und nur Wenige bedenken, daß nach der gegebenen Definition alle Punkte Mittelpunkte sind, welche in der im gewöhnlich Mittelpunkt genannten Punkte senkrecht auf der Kreisebene errichteten Linie liegen. So ist also Vorsicht bei mathematischen Definitionen eben so nö-

thig als bei philosophischen, und die größere Sicherheit, mit der man jenen vertrauen kann, beruht nur auf der vollkommneren Bearbeitung der Mathematik, welche jedoch, wenn man erst ausgeträumt hat in der Philosophie, dieser Wissenschaft eben so zu Theil werden kann und wird.

Ueber diese Träume, so weit sie sich auf Definitionen beziehn, muß ich noch einiges hinzufügen. Alle Klagen nämlich über Unzulänglichkeit der Philosophie im Definiren sind durchaus nicht der menschlichen Vernunft, sondern einzig den Philosophen Schuld zu geben, welche im Haschen nach Schatten ihr wahres Besitzthum von sich stoßen. Man hat nämlich bisher in der Philosophie die Grundanschauungen, aus denen alle Definitionen zusammengesetzt sein müssen, meist vernachlässigt, und die Synthesis mit leeren Worten versucht, denen gar nichts in der Wirklichkeit entspricht. Dahin gehören z. B. in der Kantischen Philosophie die Ausdrücke Begriff a priori, Ding an sich, Raum und Zeit als Geistesformen ꝛc., aus denen man die Dinge zusammensetzen wollte. Nach dem

Bewußtsein der reinen Vernunft aber sind die höchsten Abstrakta menschlicher Geistesthätigkeiten auch die äußerste Gränze aller Wissenschaft, ein Idealismus, welcher mit dem Realismus der gesunden Menschenvernunft in der innigsten Uebereinstimmung ist. Wer sich über diese Gränze hinauswagt, den nennt sie zwar nicht geradehin Schwärmer (denn im Anfange der Wissenschaft — und an ihm steht die Philosophie noch immer — sind Irrungen mancherlei Art unvermeidlich); aber wenn er trotz einer Darlegung seines Irrthums bei seinen Erdichtungen bleibt: so möchte jener Name wohl in vielen Fällen so unpassend nicht sein.

Noch könnten wir manche mehr einzelne Bemerkungen über die Construktion der philosophischen Definitionen hinzufügen; doch werden sie besser für die Bearbeitung dieser Wissenschaft selbst verspart. *)

*) Noch eine Vorschrift möge hier stehn. Man sei sich bei der Entwerfung jeder Definition wohl bewußt, was man eigentlich fodert, und wundere

2) Die sogenannten Grundsätze der Mathematik (Was Einem und eben demselben gleich ist, ist unter einander gleich 2c.) sind in der Philosophie ganz dieselben und (wie in jeder Wissenschaft) nichts als mannigfache Ausdrücke des oben dargelegten Grundsatzes der Denklehre (Ich x = Ich x). Für die Geometrie z. B. ist die Gleichheit des Gleichen nur durch den Verwandtschaftsbegriff der im Raume ausgedehnten Größe bestimmt, so wie sie für den Gebrauch der gewöhnlichen Logik durch den Ver-

---

sich nicht, daß schwere Aufgaben Zeit und Mühe kosten. Geht z. B. die Kunstlehre darauf aus, die Grundlinien, welche zu einem schönen Profile erfodert werden, in bestimmten Merkmalen anzugeben: so will sie Thätigkeiten des das Schöne fühlenden Geistes durch Thätigkeiten des räumliche Ausdehnung anschauenden ausdrücken. Nun kann zwar die Möglichkeit der Zusammenfassung dieses jetzt irrationalen Verhältnisses in eine bestimmte Anzahl von Gleichungen nicht geleugnet (auch nicht bestimmt dargethan) werden; aber die Aufgabe ist schwierig, und fodert viele und lange Beobachtungen.

wandtschaftsbegriff des diskursiv Gedachten begränzt wird.

3) Die Demonstration (die Begründung der Sätze überhaupt) soll nach Kant in Mathematik und Philosophie so sich unterscheiden, daß diese das Besondere im Allgemeinen, jene aber das Allgemeine im Besonderen betrachtet.

Was nun das Letzte betrifft: so ist schon oben hinlänglich gezeigt worden, daß auch die Mathematik keineswegs durch das im einzelnen Falle anschaulich erkannte Gesetz schon berechtigt ist, dasselbe allgemein auszusprechen, und daß hier eben so wohl als in jeder anderen Wissenschaft die absolut allgemeine Regel nur durch absolut vollständige Induktion entstehn kann.

Auch über die Behauptung, daß die Philosophie das Besondere im Allgemeinen betrachtet, braucht nach dem Früheren wenig hinzugefügt zu werden. Zwar ist es nicht zu leugnen, daß die bisherige Philosophie wenigstens dem äußeren Anschein nach (wie Kant meint, daß es rechtmäßig geschehn könne und müsse) alles aus Begrif-

sen konstruirt; und wie er gleich anfangs die Metaphysik als eine Wissenschaft erklärt, welche nichts aus der Erfahrung Geschöpftes enthalte, und nun daraus in der Kritik der reinen Vernunft z. B. das Wesen der Erkenntnisse a priori entwickelt: so sind von Ihm und den Meisten auch die übrigen philosophischen Wissenschaften aus Begriffen entwickelt worden. Aber dennoch läßt sich ohne Schwierigkeit nachweisen, daß Kant eben so wenig, als irgend ein andrer wahrer Philosoph je seine Philosophie aus Begriffen aufgebaut hat: denn die Natur will ihr Recht, und wahre Philosophie aus bloßen Begriffen ist nun einmal für die menschliche Vernunft unmöglich. Was also Philosophen Wahres aufgestellt haben, die Elemente der Wissenschaft, welche wie die wahre Kirche hier und dort und nirgend sind, ist aus innerer Wahrnehmung, und inwiefern sie Subjekt und Prädikat in ihren Urtheilen allgemein verbinden, aus vollständiger Induktion hervorgegangen. Nur wurden sich dessen die Urheber solcher Erkenntnisse nicht immer bewußt, und da Beobachtung und In-

duktion ohne eine nach sicheren Prinzipien vollzogene Prüfung ihrer Treue und Vollständigkeit (und diese Prinzipien fehlten ihnen) nur leise und demüthig auftreten dürfen, der menschliche Geist aber auf jeder Stufe der Wissenschaft und des Lebens so leicht und so gern sich überredet, daß sein beschränkter Gesichtskreis der allumfassende Horizont der Weltalls sei: so kleidete sich heimlich die bescheidene Erfahrungserkenntniß in die stolzen Gewänder eines im menschlichen Geiste als fertig und daher ewig unveränderlich gegebenen Begriffes. Aber selbst falsche Erkenntnisse schöpften wahre Philosophen nicht aus Begriffen, sondern aus einer nur ungenügenden und unvollständigen Betrachtung der menschlichen Vernunftthätigkeiten, und (um ein bekanntes Beispiel zu geben) auch die Erkenntnisse a priori, den kategorischen Imperativ und was sich sonst Irriges bey Kant findet, glaubte dieser große Selbstdenker wirklich in dem Geiste wahrgenommen zu haben.

Philosophie als Wissenschaft aus bloßen Begriffen (noch von der aus

Phantasiegebilden unterschieden, welche meist weit geistreicher und interessanter ist) giebt es also nur bei den Schülern großer Philosophen, welche die von dem Meister ihnen übergebenen Formeln für die ewig unumstößlichen halten, aus ihnen alles ihr Wissen abzuleiten suchen, wobei sie sich dann freilich an die Begriffe halten müssen. Dies Traditionswesen, dem Charakter der Philosophie an sich mehr noch als dem irgend einer anderen Wissenschaft fremd, ist leider in ihr von jeher sehr herrschend gewesen. Aber auch selbst bei diesen abhängigen Geistern konnte die menschliche Natur sich nicht ganz verleugnen, auch sie thaten obgleich durch das ihnen vorschwebende Bild des Meisters verschüchterte Blicke in den menschlichen Geist, und zu furchtsam, um die den Aussprüchen des ersteren entgegengesetzten Beobachtungen frei zu bekennen, ersannen sie eine Menge von Unterscheidungen und Begränzungen, durch welche sie sich dann über den Meister selbst erhaben glaubten, welche aber die einfach klare und große, wenn auch unvollkommene Ansicht desselben immer mehr verdunkelten, bis denn

ein selbstständigerer Geist, durch das widrige Halbdunkel beengt, den Schleier zerriß und die Spreu unzähliger, beängstigenderer Sophismen durch kräftigen Aufschwung den Winden hingab. — Es wäre höchst anziehend, einmal in dieser Rücksicht die Geschichte der Philosophie zu bearbeiten, und den Unterschied des Scholastizismus der verschiedenen Schulen zu beleuchten, wozu die neuere Philosophie sehr interessante Beiträge geben würde. *)

---

*) Aus der früheren Darstellung wird deutlich sein, daß nicht nur aus Begriffen ohne Gegenstand keine wahre Erkenntniß abgeleitet werden, sondern auch die Wissenschaft aus rechtmäßig von der Wahrnehmung gebildeten Begriffen nicht über die Entwickelung dieser Begriffe fortschreiten kann. Jeder Fortschritt muß durch neue Wahrnehmung und Induktion gewonnen werden, und es ist also vollkommen richtig, daß jede Definition erst am Ende des zu ihr gehörigen Wissens möglich ist. Bei der Darstellung desselben kann es anders sein; ob es soll, ist eine

4) Die Beweise beruhn, wie schon gezeigt worden ist, überall auf wiederhohlter Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten (wobei man nur die Stufen der Gleichheit stets im Auge behalten muß), und in ihnen sind also auch Mathematik und Philosophie dem Wesentlichen nach nicht verschieden. Wir haben daher nur noch einige Worte über Kants Behauptung zu sagen, daß apagogische Beweise in der Philosophie nicht anwendbar sind.

Wodurch werden überhaupt apagogische Beweise nöthig, und worauf beruht ihre Anwendung? Wir machen uns die Auflösung dieser Frage durch Betrachtung eines einzelnen Falles anschaulich, und wählen dazu die erste Aufgabe im 3ten Buch des Euklides: Eines gegebenen Kreises Mittelpunkt zu finden. Die Auflösung ist: man ziehe eine beliebige Sehne, halbire diese unter rechten Winkeln, und halbire dann wieder diese Halbirungslinie: so hat man in diesem zweiten

---

andre zum Theil schon im Vorigen beantwortete, zum Theil pädagogische Frage.

Halbirungspunkte den verlangten Mittelpunkt gefunden. Daß dieser es sei, soll nun bewiesen werden. Nun würde es gar keine Schwierigkeit haben, durch Anschauung (worauf doch zuletzt alles in der Geometrie beruht) darzuthun, daß alle vom gefundenen Punkte gezogenen Linien in dem vorliegenden Falle einander gleich sind; und für jeden gegebenen Fall ließe sich (das kann der voraussagen, welchem der Satz schon gewiß ist) dieselbe auf Anschauung gegründete Sicherheit hervorbringen. Aber hiedurch erhielten wir immer nur komparative Allgemeinheit: der möglichen Sehnen in einem Kreise sind unendlich viele, und es läßt sich kein Mittel angeben, die Induktion für die Anschauung absolut zu vollenden. Was thun wir nun? Wir nehmen an, der gefundene Punkt sei nicht der Mittelpunkt, also ein anderer. Ziehn wir nun von diesem Linien nach den Endpunkten der Sehne: so sind diese offenbar ungleich im einzelnen Falle, und so in jedem einzelnen, den ich mir geben kann, und für diese wie für jenen wäre der Satz apodiktisch gewiß; aber der Punkte in

einem Kreise sind wieder unendlich viele, und auch hier läßt sich die Induktion nicht anschaulich vollenden. Erst wenn ich aus der Gleichheit der beiden durch jene Linien entstandenen Dreiecke gezeigt habe, daß die Winkel an der Grundlinie bei jener Voraussetzung einander gleich sein müßten, ist diese anschauliche absolut vollständige Induktion möglich. Denn jetzt sieht jeder, daß, wo wir auch außer der halbirenden Linie den Mittelpunkt annehmen mögen, die den Halbirungspunkt der Sehne mit ihm verbindende Linie immer außer der vorhergezogenen Halbirungslinie (auf diese oder jene Seite derselben) fallen muß, dann aber nie die dadurch entstandenen Winkel gleiche Nebenwinkel sein können. Wäre aber der Mittelpunkt ein andrer Punkt in der Halbirungslinie, als der bezeichnete: so würden die Winkel zwar gleich sein (darin also kein Widerspruch Statt finden), dafür aber zwei von dem neuen Mittelpunkte nach der Peripherie gezogene Linien auf den ersten Anblick als ungleich erscheinen, was unmöglich ist.

Nichts also, als die Verlegenheit, die Induktion anschaulich mit absoluter Vollständigkeit zu vollziehn, macht in diesem Falle und so in jedem anderen das apagogische Verfahren nöthig. Ist aber das der Fall, wo sind apagogische Beweise mehr zu wünschen, als gerade in der Philosophie, wo jene Vollendung der Induktion in den meisten Fällen mit großer Schwierigkeit verknüpft ist? Auch kann ihrem Gebrauche hier eben so wenig, als in der Mathematik etwas entgegenstehn: denn absolute Vollständigkeit der Induktion ist ja eben der Beweggrund, der uns von der direkten zur indirekten Beweisart treibt, und ist diese hier nicht möglich, so findet überhaupt kein apagogischer Beweis Statt. Ist aber die rein menschliche Vernunft widersprechend, weshalb Kant die apagogischen Beweise verwirft: dann hat für eben diese Vernunft alles vernünftige Wissen ein Ende, und nicht bloß für den vorliegenden Fall, sondern auch für alle übrigen müssen wir auf Erkenntniß verzichten, da wir ja nie sicher sein können, daß uns nicht noch mehr dergleichen Widersprüche er-

scheinen. Uns aber als einstweiligen Verfechtern der reinen Vernunft mag es, wie wir uns schon anfangs ausbedungen, erlaubt sein, sie fürs Erste als jenes Verbrechens noch nicht überwiesen anzusehn, indem wir auf der einen Seite die ihr von Kant Schuld gegebenen Antinomieen aufzulösen versprechen, auf der anderen uns auf diesen Philosophen selbst berufen, dessen echt philosophische Sätze, z. B. die Beschränkung alles Erkennens auf Erfahrung (welche er nur nicht konsequent durchführte), fast alle auf apagogischen Beweisen beruhn.

§. 15.

Mathematik und Philosophie sind also gleicher Gewißheit, gleicher anschaulichen Evidenz fähig: denn Definitionen, Grundsätze, Demonstrationen und Beweise entstehn in beiden auf dieselbe Weise. Wie aber, kann man sagen, ist dies der Fall: so müssen sich beide auch auf gleiche Weise Anderen anschaulich machen lassen; und bewährt sich das, so wird wohl Jedem der Gewinn in die Augen springen, wenn wir die trockenen Formeln der Mathe-

matik aus den Schulen verbannen, deren Inhalt ja doch für die Meisten später ganz unbrauchbar ist, und dafür die erwachende Denkkraft an den erhebenden Sätzen der jedem Menschen gleich wichtigen Religionslehre üben. Denn theils wird hiedurch jene weit schneller sich entwickeln wegen des höheren Interesses am Gegenstande, theils kann das, was mit mathematisch-anschaulicher Evidenz schon der zarten Kinderseele eingeprägt ist, auch durch die zerrüttendsten Zerstreuungen des Lebens schwerlich ganz wieder verlöscht werden.

Die Antwort auf diesen Vorschlag ist leicht zu finden. Von der Logik gestand es doch jeder zu, daß sie eben so sicher fortschritt, als die Mathematik; warum aber sind alle Versuche, durch sie auf Schulen denken zu lehren, so unfruchtbar ausgefallen und haben statt lebendigen Ergreifens dieser Wissenschaft eben nur unbegriffene Formeln den Kindern eingeprägt, und durch Ekel — vielleicht für immer unbegreiflich gemacht? Offenbar deshalb, weil man, um die Logik lebendig in sich aufzunehmen, erstens schon denken können (denn sie entsteht ja durch Beobachtung des

denkenden Geistes) und zweitens entweder aus unmittelbar regem Triebe oder wegen der mancherlei Denkverirrungen, vor denen man gern künftig gesichert sein möchte, also gleichsam durch die Noth gezwungen ein lebendiges Interesse für die Anschauung des menschlichen Denkvermögens fühlen muß. Daher selbst auf Universitäten die gewöhnliche Logik kaum in einigen philosophischen Köpfen sich warme Freunde erwirbt.

Wie die Logik Denken: so setzt Religionsphilosophie vor Allem Religion schon voraus. Nun giebt es zwar mehr religiöse Menschen als philosophische; aber unter diesen fühlen die Wenigsten ein recht tief gegründetes Bedürfniß, über Religion scharf und anhaltend zu denken (wozu man auch zugleich philosophische Anlage haben muß; sprechen oder phantasiren darüber mögen Viele gern), und was die Hauptsache ist, wo sollen dem jugendlichen Herzen so viele religiöse Erfahrungen (d. h. Anschauungen der inneren religiösen Erregung) geworden sein, daß es durch ihr Gleichsetzen zur höchsten (abstraktesten) Grundanschauung des reli-

giös bewegten Gemüthes gelangen könnte? Körper, Linien und Flächen gehn vor dem menschlichen Geiste von seinem ersten Erwachen an ohne Aufhören in den mannigfaltigsten Gestalten vorüber, und darum ist Mathematik schon für das Kind lernbar; die religiöse Anlage (Sinn) des Menschen bedarf aber zu ihrer klaren und allseitigen Aeußerung der lebendigeren Schwingungen des Lebens, in welchem der Mensch selbstständig Freude und Leid trägt und in das geistige Leben eingreift. Dem Kinde also giebt die Religionswissenschaft, wie dem Nichtreligiösen, nur leere Formeln, und es wäre thöricht, ihre Entwickelung aus ihm selbst für möglich zu halten. Ueberhaupt aber bleiben die meisten Menschen durch Erziehung, Geschick und Gemüthsrichtung ihr ganzes Leben hindurch in einem so engen Kreis religiöser Erregungen eingeschlossen, daß die Grundanschauung des religiösen Gefühls, welche sich in jedem Menschen mehr oder weniger bewußt erzeugt, immer einen höchst individuellen Charakter behalten muß. Eine traurige Nothwendigkeit freilich, aus welcher sich aller pedantische Or-

thodoxismus und aller stürmische Verfolgungseifer auch bei echter Religiosität entwickelt; aber will man diesen so betrübenden Folgen der Beschränktheit des religiösen Lebens abhelfen: so muß man mit der Bildung des religiösen Gefühls anfangen, der sich erst, wenn sie bis zu einer gewissen Stufe gelangt ist, die philosophische anschließen kann.

Es steht also zwar fest, daß Religionsphilosophie, wenn sie gesunden ist (und ähnlich jede andre), sich dem wahrhaft religiösen und philosophischen Geiste (zwei große Anfoderungen) mit derselben Evidenz erzeugen lassen muß, als die Euklideischen Sätze jedem Knaben; sie allgemein verbreiten zu wollen aber ist ein vergebnes Unternehmen, und wird auch bei ihrer vollkommensten Ausbildung eben so scheitern, wie ihre unvollkommenste so oft dem populären Religionsunterrichte beigemischte scheitert, und Herzen ohne vielseitige religiöse Erfahrung und ohne Interesse für die Anatomie der Seele mit Recht sich verschlossen findet.

§. 16.

Nach diesen Vorbereitungen können wir denn auch leicht die befriedigen, welche sich vielleicht schon lange im Stillen gefragt haben, was denn nun von einer solchen mathematischen Philosophie zu hoffen sei oder zu fürchten? Denn Furcht und Hoffnung knüpft sich doch zunächst an jede neue Erscheinung, welche uns im Leben entgegentritt. — Zu fürchten? Offenbar nichts; so weit die Mathematik des Geistes auch fortschreiten mag: so wird doch die Innigkeit der liebenden Mutter und die Begeisterung des religösen Gemüthes über das Herz auch des tiefsten Forschers ihre ergreifende Gewalt ausüben, so wie alle berechnenden Formeln der Astronomen ihnen die Erhabenheit des gestirnten Himmels nicht zu schwächen vermögen, und die Schönheit der Rose uns immer entzücken wird', wenn wir auch die chemischen Zersetzungen alle herzuzählen wissen, durch welche gerade diese Schattirung des Rothes entstand. — Zu erwarten? Für die Wissenschaft sehr viel: ein ungestörter Friede voll freudiger, fruchtbarer Thätigkeit.

Denn durch die hier gegebene Darstellung der einzigen Art und Weise, wie überhaupt dem Menschen Erkenntniß entstehn kann (welche freilich noch sehr der Vervollkommnung bedarf, und vorzüglich eines vollständigen Sündenregisters), sind wir im Stande, jede philosophische Frage auf ihre einfachsten Faktoren zurückzuführen. So können wir denn vor Allem die Fragen sogleich erkennen, über welche dem menschlichen Geiste nie Erkenntniß und Wissenschaft möglich ist, und das Hauptresultat der Kantischen Kritik, welches seinem Urheber für immer den Ruhm eines der größten Philosophen sichert, daß von Ideen keine andere Wissenschaft möglich ist, als insofern sie eben Ideen (Geistesthätigkeiten, vielleicht nothwendig in der menschlichen Natur als menschlicher begründete) sind, kann nach den hier aufgestellten Grundsätzen sehr leicht mit der höchsten Klarheit und Apodiktität dargethan werden. Eben das gilt von dem Werthe der psychologischen Hypothesen, wie Formen von Raum und Zeit rc. und von allen Dichtungen der früheren Philosophie. Die Wissenschaft also ist jetzt endlich

festumgränzt, und wer klar sieht, braucht nicht zu fürchten, daß er aus den stillen, ihr Gebiet durchfließenden Strömen auf das stürmische Meer verschlagen werde, welches ohne Grund und Eiland den, welcher sich ihm ganz vertraut, nur in wirren Fieberphantasieen zu einer erdichteten Heimath bringt. Auf dem Lande der Erkenntniß selbst wird zwar wohl jetzt und immer das Gesetz bleiben, daß man im Schweiße des Angesichtes sein Brot esse; aber sichrer ist die Arbeit wenigstens gemacht, und durch eine feste Regel dem Experimentiren in den spekulativen Erkenntnissen Schranken gesetzt, welches von jeher so viele herrliche Kräfte der wahren Philosophie entzogen hat.

Für diese also kann von der mathematischen Methode sehr viel erwartet werden. Für das Leben aber? Für dieses gilt noch immer jenes geniale Wort Jakobi's, daß die Philosophie nur ein Buchstabe ist, der das Leben nicht zu schaffen, nur ein logisches Kunstwerk, das den in sich gewissen Geist nicht zu vertreten vermag. Man hüte sich, in thörichter Verblendung den Lebendigen

bei den Todten zu suchen, sondern lasse vielmehr Leben und Geist mächtig walten und schaffen, wo Leben und Geist geweckt werden soll.

Um überhaupt Philosophie lebendig fortzubilden oder in sich aufzunehmen, dazu gehört zuerst der Geist des Wissens, und ohne ihn bleibt alles todt, wie die Sonne unfruchtbaren Sand vergebens erwärmt. Um eine bestimmte philosophische Wissenschaft lebendig fortzubilden oder in sich aufzunehmen, dazu gehört dann zweitens der Geist, welchen diese besondere Wissenschaft abbilden soll (für die Sittenlehre also ein wahrhaft sittliches Gemüth ꝛc.). Wo er fehlt, da schießt wohl allerlei Unkraut hervor, aber kein gutes Gewächs, wie in dem Acker, der zwar an sich fruchtbar ist, und wohl von der Sonne beschienen wird, aber in den man keinen Samen gelegt hat. Durch Logik hat noch niemand scharf denken gelernt, durch Religionswissenschaft ist noch niemand religiös geworden, und so fort durch alle Gebiete des menschlichen Wissens. Wer von Verbreitung der Philosophie unter das Volk für seine

sittliche Ausbildung große Fortschritte erwartet, ist im Irrthum befangen; einem Kranken hilft man nicht dadurch, daß man ihm ein Compendium der Physiologie in die Hand giebt. Wer auf das Volk wirken will, muß freilich wissen, wie er am besten wirken kann, wie der Arzt, welche Mittel bei jeder Krankheit anwendbar sind; aber auch das ist bei der geistigen Natur (obgleich in vielen Fällen unentbehrlich) doch nicht einmal so wichtig, da es meist nur darauf ankommt, den eignen lebendigen Geist lebendig und kräftig wirken zu lassen. Wir wollen also die Erwartungen von einer mathematisch-apodiktischen Philosophie für die Erziehung des Menschengeschlechts keineswegs ganz niederschlagen; aber die besten Pädagogen verziehn oft ihre Kinder am meisten, und die reine, klar schauende Liebe ohne Selbstsucht und ohne Eifer wirkt, wie hier im Kleinen, so auch in der Bildung der Menschheit im Großen immer am meisten. Von Fichtes pädagogischen Entdeckungen haben wir für die Umgestaltung der Welt wenig Nutzen verspürt: denn daß Leichname von Neuem le-

ben würden, wenn man ihnen Lebenshauch einhauchen könnte, wissen wir längst; aber nach der Art dieses Könnens wird der menschliche Geist wohl ewig vergebens fragen. Wissenschaft ist zunächst für das Wissen, wie Leben für das Leben; Wissenschaft als Abbild ist ohne das Urbild des Lebens ein leerer trüglicher Schatten; das Leben aber könnte recht wohl ohne Wissenschaft sein, wenn nicht Wissenschaft selbst ein Theil wäre vom Leben der göttlichen Vernunft im Menschen.

---

§. 17.

Bei allem Geschichtlichen in der menschlichen Erkenntniß kommt es vorzüglich auf den Gewährsmann an; nach seiner Fähigkeit und Neigung die Wahrheit zu sagen messen wir den Werth jedes Theils der Wissenschaft ab, und ohne seine Kenntniß bleibt diese für den Zweifler wenigstens ungewiß und schwankend. Eine philosophische Darlegung aber, obgleich auch sie, wie wir so eben aus dem Bewußtsein der reinen

Vernunft entwickelt haben, auf Geschichte beruht, bedarf dennoch einer solchen Beglaubigung nicht: sie beruft sich nur auf die Geschichte, welche mehr oder weniger jedem Menschen als Menschen vor Augen liegt: denn nur nach dem Maße seiner Fähigkeit, bei einer philosophischen Untersuchung jene Geschichte in dem erforderlichen Umfange selbstständig in sich zu erzeugen und bestätigend oder bessernd zu vergleichen, ist Jeder überhaupt einer lebendigen Auffassung der Philosophie fähig. Daher denn jedes wahre philosophische Lehrgebäude sich um keine andre Geschichte zu kümmern braucht, als eben um diese innere, allen Menschen gemeinschaftliche, und seine Unabhängigkeit von den Einwirkungen jeder äußeren zwar kein vollgültiger, aber doch ein nicht unwesentlicher Prüfstein seines eigenthümlich wissenschaftlichen Werthes sein kann.

Dies wird auch jede tiefere Betrachtung der Geschichte der Philosophie bestätigen, und klingt es auch vielleicht paradox: so kann man doch leicht aus jener zeigen, daß in keinem philosophischen Werke, durch welches ein

wahrer Fortschritt herbeigeführt worden ist, die ihm mit anderen gemeinschaftlichen Kunstausdrücke, selbst die allgemeinsten, völlig auf dieselbe Weise als in diesen gebraucht werden. Denn selbst wenn sie um der Verständlichkeit willen aus einem früheren Systeme entlehnt sind: so erhalten sie doch meist durch die ganze Anlage des Werkes und durch ihre mannigfache Begränzung und Verbindung mit anderen eigenthümlichen eine so verschiedene Färbung, daß oft ihr Charakter dadurch völlig verändert wird. Daher es wohl augenscheinlich ist, daß ein philosophisches Lehrgebäude durch die Rücksicht, welche der Verfasser auf frühere nimmt, in den meisten Fällen mehr verlieren als gewinnen muß: denn nicht nur wird größtentheils der Verfasser selbst gerade am wenigsten im Stande sein, sein Verhältniß zu jenen mit solcher Klarheit sich zu vergegenwärtigen, daß er es für Andere vollständig darlegen könnte; sondern diese Vollständigkeit ist auch an sich unerreichbar, und das Anstreben zu ihr muß also, so lange noch nicht alles fremde Interesse ausgeschlossen ist, mehr Verwirrung als Klarheit bei

Anderen hervorbringen. Indem nämlich allerdings auch der wahre Philosoph durch frühere Untersuchungen zum Selbstdenken angeregt und zum Theil gefördert wird, aber eigentlich keinen Satz, wie weit er nämlich von echt wissenschaftlichem Geiste beseelt ist, als Satz in sich aufnimmt, sondern auch das Unbedeutendste, ehe es ihm Ueberzeugung wird, an den Prüfstein seines Selbstbewußtseins hält: so wird das durch Andere in ihm Gewirkte mit dem Eigenen sich so innig verzweigen, daß die Scheidung beider ohne eine bis ins Einzelnste gehende Zergliederung unmöglich ist; ja je weiter er fortschreitet, um destomehr wird durch die Beschleunigung des Processes gleichsam die mechanische Verbindung eine chemische werden, die wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der Stoffe wohl unauflöslich zu nennen ist.

Aber auf der anderen Seite ist doch die Berücksichtigung früherer Systeme durchaus nothwendig. Denn ein jedes spätere, mag es auch völlig von Grund auf neu aufgeführt sein, findet immer nur in sehr wenigen Gemüthern (eigentlich nur in der auf-

wachsenden Jugend) eine freie Stätte; in allen anderen hat es einen so schweren Kampf gegen das Frühere zu bestehn, daß es, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, nur sehr selten einen vollkommenen Sieg erringt. Denn selbst wenn ein Theil von den einer einmal verbreiteten Philosophie mit Eifer Ergebenen die Selbstverleugnung hat, während der Prüfung des Neuen alles Alten sich zu entschlagen (gewiß eine schwierige Aufgabe), und es hiedurch jenem gelingt, für den Augenblick vollkommene Ueberzeugung in ihnen zu wirken: so kann es doch nicht fehlen, daß in unbewachteren Stunden die gewohnten Ansichten zurückkehren, und bald mit mehr, bald mit weniger Bewußtsein die alten Sitze ihnen wieder eingeräumt werden. Denn so lange sie ihres Unrechts noch nicht vollkommen überwiesen sind, und ihre Verwerfung größtentheils nur aus der Rechtmäßigkeit der entgegengesetzten Behauptungen, sonst aber vielleicht nur aus dunklen Anklagen hervorgegangen ist: so werden sie als ehemals fest gewurzelte Ueberzeugungen ein gleiches Recht mit den jetzigen, vielleicht künftig einmal eben

so für falsch erkannten, zu haben behaupten, und man sieht kaum ab, wie ein sicherer Vergleich den ungewissen Kampf je beenden soll. Daher muß denn jedes neue philosophische Lehrgebäude wenigstens so weit durchaus die früheren berücksichtigen, daß es die allgemeiner verbreiteten Grundirrthümer in ihrer Nichtigkeit aufzudecken sucht, wobei natürlich keine Vollständigkeit gefodert werden darf, sondern es dem Urheber neuer Ansichten überlassen bleiben muß, das nach seiner Meinung Wichtigste zur Bestreitung auszuwählen. Hat er sich in der Wahl geirrt und stehn ihm bedeutende Kämpfer noch unbesiegt gegenüber: so liegt es ihnen ob, sich ihm offen entgegenzustellen, so wie dann wieder ihm, den gebotenen Kampf nicht zu verweigern.

In unserer Zeit nun giebt es der verschiedenen philosophischen Ansichten so viele, daß man in der Auswahl der bei der Polemik zu berücksichtigenden schon überhaupt um so mehr sich beschränken muß, je weniger man ungerecht sein will. Ueberdieß aber werden der Erkenntnißlehre, welche allein wir

hier zu beachten haben, auch noch von einer anderen Seite sehr enge Gränzen vorgeschrieben. Denn indem diese Wissenschaft nicht die Philosophie als Philosophie, sondern nur als Wissenschaft begründet, muß sie sich sorgfältig vor Allem hüten, was sie in ein ihr fremdes Gebiet und vorzüglich in das der praktischen Philosophie hineinziehn könnte. In einer solchen Sonderung aber ist die Erkenntnißlehre eigentlich nur von der kritischen Schule bearbeitet, und eine ausführliche Kritik der übrigen muß ich daher der Bearbeitung der Philosophie selbst aufbewahren, und mich hier begnügen, einzelne Winke und Andeutungen einzustreuen. Aber auch von der kritischen Schule werde ich vorzüglich nur Kant berücksichtigen: denn ist auch ihr Lehrgebäude im Einzelnen von vielen trefflichen Männern durch sehr scharfsinnige Entdeckungen bereichert worden: so hat doch gewiß Keinem nach seinem Urheber das Ganze der Aufgabe so lichtvoll in seinen bedeutendsten Punkten vor Augen gestanden, und daß ich eben nur die bedeutendsten Punkte in diesem Entwurfe herausheben kann,

wird wohl keiner weitläufigen Auseinandersetzung bedürfen.

§. 18.

Wenn wir von dem Satze absehn, welchen Kant nach einem äußerst klaren und tiefen philosophischen Selbstbewußtsein als den Hauptsatz seiner Kritik anführt, daß nämlich von dem Sein der Ideen keine Erkenntniß möglich ist: so kann man die Behauptung als die bedeutendste hervorheben, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie nach den beschränkten Formen unserer sinnlichen Erkenntnißkraft (denen von Raum und Zeit) uns erscheinen. Raum und Zeit aber, folgert er, haben in den Dingen an sich nichts Entsprechendes, außer etwa, daß diese stets zum Behuf einer möglichen Zusammenfassung in jenen als Geistesformen gegeben werden müssen.

Zur Bestätigung dieser Behauptung haben wir nun nichts bei der Betrachtung des rein menschlichen Bewußtseins aufgefunden. Wir konnten zwar unter den vor dem

inneren Sinne vorübergleitenden Geisteshandlungen eine große Familie als wahrnehmende aussondern, deren Eigenthümlichkeit unter anderen eben darin bestand, daß sie sich stets auf räumliche und zeitliche Ausdehnung bezogen; aber der diese räumliche und zeitliche Ausdehnung an sich anschauende Geist erschien uns nur als abstraktes Bild (Schema), freilich als höchstes in dieser Reihe, aber doch nicht der Art nach von den übrigen verschieden. Zu einer Scheidung zwischen dem, was der Geist und was das Ding als seine Beschaffenheit zur Wahrnehmung hinzugeben, fanden wir durchaus keine Andeutung, vielmehr wie die rein menschliche Vernunft die Wahrnehmung des Einzelnen als absolute Untheilbarkeit des erkannten Gegenstandes und des erkennenden Geistes mit dem Namen des Seienden belegt, und sich für dieses durchaus keine andre Bedeutung vor dem rein philosophischen Bewußtsein, als eben die jener Untheilbarkeit darbietet: eben so finden wir diese auf jeder Abstraktionsstufe, und selbst auf der obersten, und es erschien uns völlig gleich,

ob wir die höchsten wie die niedrigsten der auf diesen wahrnehmenden Thätigkeiten begründeten Regeln als Gesetze des erkennenden Geistes oder des erkannten Gegenstandes aussprachen.

Wir haben also die von Kant für die Idealität des Raums und der Zeit angeführten Gründe zu prüfen, ob sie vielleicht auf ein noch unbeachtetes Faktum in der menschlichen Vernunft sich berufen, wodurch die Scheidung von Geistesform und Ding an sich möglich oder nothwendig wird.

Einen Hauptgrund, der in der Kritik und in den Prolegomenen mit gleicher Zuversicht aufgeführt wird, haben wir schon oben zurückgewiesen. Die Mathematik, sagt Kant, als Wissenschaft des Raums und der Zeit, giebt uns allgemeine apodiktische Gesetze, welche, obgleich unabhängig von aller Wahrnehmung in uns zum Bewußtsein kommend, dennoch als Gesetze der Wahrnehmung auftreten: eine völlig unerklärliche Uebereinstimmung, wenn wir nicht den Dingen diese Gesetze vorher durch die Form unseres Geistes aufgedruckt haben.

Hiegegen ist nun erinnert worden, daß die Grundanschauungen der Mathematik abstrakte Geistesthätigkeiten sind, welche aus den bei den unmittelbaren Wahrnehmungen vor dem inneren Sinn erscheinenden eben durch die begriffbildende Kraft uns erst entstehn. Die so gewordenen Grundanschauungen nun kann die Urtheilskraft auf mannigfache Weise, insofern sie gleich sind, einander gleich setzen, und aus diesem Verfahren entstehn dann die mathematischen Sätze. Nun müssen doch alle die Dinge, welche den bezeichneten Grundanschauungen untergeordnet sind, eben in Beziehung auf sie den ihnen gleichen Grundanschauungen (oder Ausdrücken derselben) gleich sein, und jene Unerklärlichkeit ist nach den vor der Selbstbeobachtung gegebnen Thatsachen vollkommen erklärt. Denn wenn ich eine Quadratfläche vor mir habe, deren Grundlinie so groß als zwei andre ist, und ich finde darauf die bekannte algebraische Formel $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ anwendbar: so ist doch das nicht weniger wunderbar, als wenn ich voraussage: diese so gestaltete Blume wirst du so gefärbt erblicken. Denn eben

so wenig als ich jemandem, ohne auf eine Wahrnehmung zurückzugehn, versichern kann, daß er eine so gestaltete Blume wirklich antreffen wird, eben so wenig kann auch jemand die Anwendung jenes mathematischen Gesetzes vorauswissen, wenn ihm nämlich bestimmte a und b, wie im zweiten Falle eine bestimmte Gestalt und Farbe gegeben sind. Mit demselben Rechte also, als von den Grundanschauungen der Zeit und des Raums kann man von **jeder** Grundanschauung (einer Farbe ꝛc.) behaupten, daß wir sie in die Dinge hineinbilden, und die Fichtesche Philosophie steht daher in Hinsicht auf Konsequenz, wie überhaupt, so auch hier, viel höher als die Kantische, indem sie **alle** Eigenschaften der Dinge aus dem **Ich** hervorgehn läßt.

Denn wollte man mit Kant einwenden, Raum und Zeit ließen sich mit den übrigen Eigenschaften der Dinge nicht vergleichen: denn diese könnte man recht gut wegdenken, sie wären also **zufällig** für den erkennenden Geist, von Raum und Zeit aber könnte man nicht abstrahiren, ohne alles Denken des Seien-

den zu zerstören, und darum müßten sie eigenthümlicher als alles andere dem menschlichen Geist angehören: so ist das nur leere Täuschung: denn Raum und Zeit lassen sich eben so gut als nichtseiend denken, als eine jede Eigenschaft, z. B. weiß, in dem Falle nämlich, daß ich alle sie an sich tragenden Dinge wegdenke. Sonst aber diese eben so wenig als jene; und bleibt mir bei dem Wegdenken des Weißen noch sehr viel Seiendes, bei dem der Zeit gar nichts übrig: so ist dies daraus zu erklären, daß der Begriff der Zeit auf der höchsten, der des Weißen auf einer sehr untergeordneten Abstraktion beruht, jener also die Sphäre alles Seienden, dieser nur sehr weniges unter sich begreift: eine Verschiedenheit, welche die Annahme einer Geistesform für die Erklärung des Ersteren nicht begründen kann.

Kants Behauptungen mehr ins Einzelne zu verfolgen, würde, wie ich oben auseinandergesetzt habe, eine unendliche Aufgabe sein. Auch ist nur bei klaren Begriffen eine einigermaßen auch das Einzelne berührende Widerlegung möglich; eine falsche Behauptung in

der Philosophie aber, wenn sie doch auf Wahrnehmung des inneren Geistes theilweis beruht (wie bei allen wahren Philosophen), kann eben deshalb nie völlig klar gedacht werden. Und so geht es denn auch mit der Kantischen Behauptung von der Einbildung der zeitlichen und räumlichen Ausdehnung in die Dinge durch die produktive Einbildungskraft. In den meisten Stellen nämlich scheint ihm (obgleich er es an anderen wieder nicht recht gestehen will) die Meinung vorgeschwebt zu haben, daß es aus dem Wesen des Geistes zu erklären sei, daß gerade dieses oder jenes Maß der Ausdehnung, dieses oder jenes mathematische Gesetz an diesen bestimmten Dingen gerade jetzt erkannt werden könne, und dies sei nur bei der Idealität von Raum und Zeit begreiflich. Dann aber würde er voraussetzen, was er beweisen will; und diese mathematisch-metaphysische Nothwendigkeit ist eine ganz andre, als die er an anderen Stellen hervorhebt, und als man überhaupt nach dem rein menschlichen Bewußtsein zugestehn kann. Nach ihr müßte, wie die späteren hierin klareren Systeme voraussetzen, unmit-

telbar aus dem Wesen der Vernunft eine Nothwendigkeit sich aufweisen lassen, warum z. B. gerade bei'm Fallen der Körper und gerade in diesem Augenblick die arithmetische Progression angewendet würde, eine Nothwendigkeit, deren Aufweisung noch Keinem gelungen ist, und gegen die sich Kant selbst wiederhohlentlich erklärt. Meint er aber die gewöhnlich so genannte Apodiktität der mathematischen Sätze: so führt sie, wie wir gesehn haben, durchaus nicht auf Idealität des Raums und der Zeit.

Gegen diese Auseinandersetzung könnten die kritischen Philosophen noch eine Einwendung machen, welche sie völlig zu vernichten scheint. Wir haben nämlich von Raum und Zeit immer als von etwas gesprochen, was durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen entstanden ist, also als von Begriffen; Kant aber hat ja von beiden gezeigt, daß sie keine Begriffe sind. Die Dinge sind ja nicht unter Zeit und Raum als Gattungsbegriffen enthalten, sondern in Zeit und Raum, und man kann diese daher nicht

als Eigenschaften der einzelnen Wahrnehmungen aufführen.

Es ist sehr betrübend, daß zuweilen die unglückliche Wahl eines einzelnen Ausdrucks Jahrzehende und Jahrhunderte hindurch Irrthümer fast allgemein anerkannt macht. Auf einer solchen unglücklichen Wahl beruht nun auch hier alle Verwirrung. Sind, könnte man sagen, Raum und Zeit keine Eigenschaften der einzelnen Dinge, insofern sie wahrgenommen sind (der Erscheinungen): wie können sie überhaupt als durch den Geist hineingelegt die Dinge an sich verändern: denn Veränderung eines Dinges ist ja überhaupt nur durch Hinzufügung oder Wegnahme (quantitativ oder qualitativ) von Eigenschaften möglich. Hierauf nun möchte die Antwort schwer zu finden sein: denn wir sind im Gebiete der Mythologie. Man setze aber statt der Worte Raum und Zeit, wie ich in der früheren Auseinandersetzung überall gethan habe, wo ich mich nicht auf den Standpunkt der kritischen Philosophie stellen mußte, r ä u m l i c h e und z e i t l i c h e A u s d e h n u n g: so haben wir nun

eine Eigenschaft auch der einzelnen Dinge, einen Begriff, unter dem sie enthalten sind (das räumlich und zeitlich Ausgedehnte). Indem aber eben räumliche und zeitliche Ausdehnung die Eigenschaften an den Dingen sind, welchen Raum und Zeit entsprechen: so müßten sie es ja auch sein, die durch die Geistesform in jenen gewirkt würden. Wodurch nun aber diese Eigenschaften von den übrigen (der Farbe rc.) sich unterscheiden, möchte schwerlich zu finden sein; wir werden daher bei der hartnäckigen Festhaltung des idealistischen Standpunkts durchaus zum vollkommnen Idealismus hingetrieben.

Noch muß die eigentliche Bedeutung der Ausdrücke Raum und Zeit erläutert werden. Räumliche und zeitliche Ausdehnung sind, wenn wir mit der rein menschlichen Vernunft von den vor dem inneren Sinne gegebenen einzelnen Wahrnehmungen durch Abstraktionen realistisch fortschreiten, die eigentlich rechtmäßigen Ausdrücke, und als solche liegt auch der Begriff der räumlichen Ausdehnung den Grundbegriffen der Geometrie (Linie, Fläche und

Körper) zum Grunde. *) Daß jedoch der gewöhnliche Sprachgebrauch diese einfachen Abstraktionen nicht auch mit einfachen, sondern mit von Raum und Zeit erst abgeleiteten Wörtern bezeichnet, kommt daher, daß die Sprache ursprünglich nicht für die Wissenschaft, sondern für den Bedarf des gemeinen Lebens gebildet wird, also diesem, nicht jener, welche ihre Grundbegriffe oft mühsam aus vielen Wörtern zusammensetzen muß, die einfachsten Ausdrücke gehören. So dauerte es denn lange Zeit, bis man zu der reinen Anschauung der allgemeinen räumlichen Ausdehnung sich erhob, dagegen brauchte man sehr bald eine Bezeichnung für die im Gegensatz mit einem oder mehreren Angeschauten relativ leere räumliche und zeitliche Ausdehnung (worin

---

*) Nicht der des Raums. Die Zeit hat mit der Arithmetik gar nichts zu thun. Auffassung arithmetischer Zusammensetzungen geschieht zwar in der Zeit, aber nur wie jede andere Geistesthätigkeit. Ich werde 3 × 100 weit schneller auffassen, als 12 × 25, und dennoch sind beide gleich.

für mich keine unterscheidbaren Wahrnehmungen fallen oder solche, auf die ich nicht reflektire); und diesen gab man daher die einfachen Namen Raum und Zeit (daher: *in* Raum und Zeit). Diese haben sich nun für denselben Bedarf fortgepflanzt; da sie aber weder ein reines Verhältniß des Seienden, noch eine reine Eigenschaft bezeichnen: so hat man von jeher in der Philosophie nicht recht gewußt, was man mit ihnen anfangen sollte, und thut auch künftighin gut, sich dieser Worte in der Wissenschaft zu enthalten.

Hier hat sich nun schon die Zurückführung des Wissens auf seine erste und einfachste Entstehungsart für die Erkenntniß der Wahrheit als höchst vortheilhaft bewährt. Wird nämlich ein philosophisches System *ohne* oder gar *gegen* das rein menschliche Bewußtsein entworfen: so ist es natürlich, daß man durch die Zwitternatur dieser und ähnlicher Ausdrücke irre geführt wird; nimmt man aber jenes zu Hülfe, geht man nach seiner Anleitung auf die Grundanschauung der Geistesthätigkeiten zurück, denen jedes Wort ursprünglich beigelegt worden ist: so muß jeder

LB Coburg

Mißverstand, wenn man nur scharf beobachtet, mit leichter Mühe sich vermeiden lassen.

Auf diese Weise haben wir denn, den Grundsätzen der rein menschlichen Erkenntnißlehre folgend, die Gründe als nichtig dargestellt, welche Kant in seiner transscendentalen Aesthetik für die nothwendige Idealität der Zeit und des Raums anführt.

§. 19.

Ist uns aber auch die Nothwendigkeit verschwunden, mit welcher die kritische Philosophie behauptet, daß Raum und Zeit in den Dingen nichts Entsprechendes haben, sondern allein aus dem wahrnehmenden Geiste entstehn: so könnte diese Behauptung doch vielleicht als Hypothese eine wenn auch nicht absolut gewisse, doch höchst wahrscheinliche Geltung erhalten. Und selbst als solche würde sie nach dem Interesse der jetzigen Philosophie für die Meisten einen sehr großen Werth haben, weil sie uns eine auf keine andre Weise mögliche und doch über alles wichtige Erkenntniß über das Wesen der Dinge darböte. Wir wollen sie daher, um

ihre wahre Bedeutung zu finden, noch nach den für die Zulänglichkeit einer Hypothese erforderlichen Eigenschaften betrachten, wie Kant selbst diese so scharfsinnig dargestellt hat.

„Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, beginnt Kant in der Methodenlehre: da muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes . . . . . Es ist aber unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen, keineswegs aber ganz unabhängig von diesen sich selbst gleichsam welche zu schaffen . . . . . und zur Erklärung gegebner Erscheinungen können keine andre Dinge und Erklärungsgründe angeführt werden, als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt werden.“

Nach diesen Kriterien richtet denn Kant den Gebrauch, welchen man im Leben zuwei-

len von den Ideeen macht, und findet z. B. die Berufung auf einen hyperphysischen Urheber bei Erklärung dieser oder jener Zweckmäßigkeit in den Dingen völlig ungereimt und unerträglich. Denn die Wirksamkeit eines solchen könne ja durchaus nicht von Menschen nach der Analogie mit ihrer Erfahrung gedacht, und eben deshalb auch nie über die Gültigkeit einer solchen Annahme geurtheilt werden.

Wenn nun also Kant selbst die Erscheinung der Dinge in Zeit und Raum so erklärt, daß ein wahrnehmendes Subjekt durch die Form seines Geistes Raum und Zeit zu den Dingen an sich hinzubringe, und wir diese Erklärung als Hypothese betrachten: so finden wir uns in der größten Verlegenheit. Denn sagen wir mit Fichte (der auch hier wieder viel klarer als Kant und die spätere kritische Schule ist), diese Art der Entstehung von Raum und Zeit ist nur die nothwendige Art, wie wir Menschen in unserer Beschränktheit durch die Formen von Zeit und Raum eben wieder in Zeit und Raum sie uns vorstellen müssen: so kann man doch, wenn man der

gewöhnlichen Wahrnehmung transscendentale Wahrheit abspricht, dieser Erklärung sie unmöglich zusprechen. Denn dann sagt sie ja weiter nichts, als: wir müssen gerade so träumen, daß wir gerade so träumen müssen; oder wenn wir von der unerweislichen Nothwendigkeit gerade dieses Traumbildes (in der zweiten Potenz) absehn: wir können, (als Hypothese) auf diese Weise träumen, daß die uns gewöhnliche Gattung von Träumen auf die dargelegte Weise in uns entsteht. Also eben nichts als Traum haben wir: denn selbst in dem Falle, wenn wir bei den wahrgenommenen Gegenständen den Ausdruck Erscheinung als vom Träumen der völligen Idealisten unterschieden gelten ließen, würde jene Hypothese doch wohl gar nicht anders als mit diesem letzten Namen genannt werden können. Denn ihr steht ja kein nach den Gesetzen menschlicher Wahrnehmung aufgefaßtes Sein an sich gegenüber; sie ist nur erdacht, um das Dasein in Raum und Zeit für uns zu erklären; dazu stellt sie ein Ding an sich und ein Subjekt an sich mit einer bestimmten Geistesform auf; beide aber sind

schon, insofern sie von Menschen gedacht werden, in Raum und Zeit gedacht; wir werden also immer weiter zurückgetrieben, und in dem bodenlosen Abgrunde findet sich für den ermattenden Geist kein Ruhepunkt.

Sollen aber das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Ding an sich, wie es aus den meisten Stellen der Kritik hervorzugehn scheint, als außer Zeit und Raum gedacht werden: so kann man doch wohl nicht anders sagen, als daß hier die schwärmende (nicht die dichtende) Einbildungskraft zu Hülfe gerufen wird. Denn ein erkennendes Wesen nach Analogie mit unserem Geiste kann doch gewiß nicht leichter auf eine bestimmte Weise außer Raum und Zeit seiend und wirkend gedacht werden, als ein hyperphysischer Urheber. Bei beiden ist uns auf völlig gleiche Weise das Gewirkte in der Erfahrung gegeben, das als Hypothese vorausgesetzte Wirkende aber *) ist für den

---

*) Das reine religiöse Gefühl wird weder durch diese noch durch die folgenden Behauptun-

menschlichen Geist bei beiden gleich undenkbar; ich kann also weder von seinem Sein und Wirken sprechen (denn dann müßte ich mit Sein etwas anderes bezeichnen, als was die menschliche Vernunft irgend zu fassen vermag), noch kann ich von einer bestimmten Wirksamkeit sprechen: denn für das als seiend und wirkend nicht Denkbare ist jede beliebige Wirksamkeit zur Hervorbringung eines bestimmten Dinges gleich denkbar, weil sie nämlich gleich undenkbar ist. Soll aber dennoch irgend eine bestimmte Entstehungsart eines Dinges oder einer Vorstellung durch außer der Zeit Seiendes gedacht werden: so kann das nur durch eine schwärmende Einbildung mit Verzichtleistung auf alles deutliche Denken geschehn; eine solche aber zum Organ der Philosophie machen zu wollen, ist

---

gen im Geringsten getroffen, es will von Gott nichts wissen. Auch in seinen Bildern stellt es nie Widersinniges auf, fodert z. B. nie ein Nichtseiendes seiend zu denken, sondern sagt in reinmenschlicher Demuth (sich des Bildes bewußt) alle Wirkungen Gottes als in der Zeit geschehend aus.

nach Kants eigener Versicherung das sicherste Mittel zur Hervorbringung einer Unphilosophie durch eine Verwirrung von Worten (Gedanken wäre ein zu gehaltvoller Name), in welcher jeder glaubt, in seinen Worten die allein gültigen für die Construktion des Weltalls zu besitzen, Alle aber nichts konstruiren, als eben nur leere Worte.

Es zeigt sich uns in diesem Verfahren der kritischen Philosophie ein in der That höchst beachtenswerthes warnendes Beispiel. Lebendiger Eifer für die Bekämpfung der spekulativen Phrasen, welche nichts thun, als die Unfähigkeit zur Lösung einer Aufgabe in unverständlichen Ausdrücken zugleich bekennen und ableugnen, beseelte Kant bei dem schwierigen Unternehmen seiner Kritik, und während die von ihm bekämpften Ausdrücke doch wenigstens auf gewisse Weise einen höheren Grund in der menschlichen Vernunft haben, führte er selbst eine große Anzahl von Formeln ein, welche eines solchen Grundes fast gänzlich ermangeln. Von dieser Art sind sehr viele Erklärungen, welche er an die Stelle der gebräuchlichen setzt,

z. B. seine Erklärung der Freiheit. Das intelligible Substrat (Ding an sich) meiner Seele soll außer der Zeit als solches Ursache einer Handlung sein, welche von uns in der Zeit und eben deshalb nach dem Gesetze strenger Causalität wahrgenommen wird. Obgleich nun aber die Causalität außer der Zeit ganz und gar keine Bedeutung hat, sondern auf einer Kategorie beruht, welche, für unser Denken nur durch das Schema der Zeit gegeben, ungewiß läßt, ob ihr etwas im Sein an sich entspricht: so soll dennoch jenes intelligible Substrat als außer der Zeit seiend Ursache sein &c. *)

In solchen steten Anfoderungen, zum Frommen philosophischer Einsicht bei gewis-

*) Die neuere kritische Philosophie antwortet dem Bösen, der sich (nach ihr mit vollem Rechte) auf den ununterbrochenen, nothwendigen Causalzusammenhang seines ganzen Lebens beruft: Wärst du nicht in deinem intelligiblen (außer der Zeit liegenden) Charakter ein solcher (böser) Mensch: so hättest du nie in einem solchen Leben zur Erscheinung werden können (!).

sen Ausdrücken vom Satze des Widerspruches zu abstrahiren, geht der größte Theil von Kants eigenthümlicher Metaphysik, so wie der neueren Philosophie fort. Man faßt zuerst nach dem rein menschlichen Bewußtsein das Zuerklärende auf, erdichtet dann, (durch Widersprüche verleitet, die man höchst unphilosophisch nicht tiefer nach der reinen Vernunft untersucht, oder durch eine Begierde das zu wissen getrieben, was man doch nie wissen kann,) mit ungeregelter Willkühr wieder nur nach einem unklaren Scheine undenkbare Erklärungsglieder, zwingt sich durch wiederhohlte aszetische Anstrengungen das Zuerklärende mit dem Erklärenden zusammen zu denken, und versichert dann (auf gewisse Weise mit gutem Gewissen), man sehe keinen Widerspruch mehr, weil man — eben gar nichts sieht. So ist in der neueren Zeit ein partieller Selbstmord der Vernunft dem anderen gefolgt, und hochpreisend haben alle verkündigt, erst durch diese Ertödtung in das wahre Leben übergegangen zu sein, während das gewöhnliche menschliche Leben (mit aller seiner Fülle und Innigkeit), so wie alle

die Arten des Lebens, von denen die übrigen Philosophen fabelten, nichts als eitle und leere Scheinleben seien. Hieraus sind denn die Sprachverwirrung, die eifrigen Verketzerungen, der schnelle Wechsel der Systeme, aber auch die Gleichgültigkeit zu erklären, mit der der natürliche Verstand oft die Geister, welche als die edelsten und herrlichsten den heilsamsten Einfluß auf ihre näheren und entfernteren Umgebungen äußern sollten, als Narren verschrieen hat, denen man kräftig entgegenwirken müsse. Hat man also vom Standpunkte der Philosophie aus das allgemeine Ansehn, welches an sich denkbare Hypothesen in den übrigen Wissenschaften sich erwerben, oft als das dargestellt, was wegen der dadurch bedingten Nothwendigkeit so vieler Rückschritte oder gar gänzlicher Umarbeitungen ihrer sicheren Fortbildung am meisten schade: was schützt man noch immer in der Philosophie selbst die undenkbaren Hypothesen, durch welche doch nicht einmal, wie bei jenen denkbaren, ein Fortschritt des Erkennens auch nur möglich ist.

Wie diese dennoch so lange sich haben erhalten können, muß um so mehr befremdend erscheinen, da sie auch nicht einmal die übrigen Foderungen befriedigen, welche man sonst an eine brauchbare Hypothese zu machen gewohnt ist. Die hauptsächlichsten faßt Kant am angeführten Orte darunter zusammen, daß sie zulänglich sein müsse, um aus ihr a priori die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen. Um die wahrgenommenen Wirkungen aus ihr zu erklären, müssen daher keine hülfeleistenden Hypothesen nöthig sein, und außerdem muß sie ihrer Natur nach sich wirksam erweisen zur Ableitung solcher Erscheinungen, welche, noch nicht in der Erfahrung gegeben nachher durch dieselbe bestätigt werden. Was haben nun wohl in dieser Hinsicht die Kantische Lehre von der Idealität des Raums und der Zeit und alle Theorieen der neueren Philosophie, welche aus Nichterfahrung die Erfahrnng konstruiren wollen, geleistet? Hätte sich Kant je die Aufgabe gesetzt, eine einzelne Erscheinung aus der produktiven Einbildungskraft und den Begriffen a priori abzu-

leiten, wie vieler Tausende von Nebenhypothesen hätte es bedurft! Die Uebrigen aber, welche einen solchen Versuch durch ihre zusammengesetzteren Theorieen gemacht haben, sind sie wohl je weiter gekommen, als zu den allgemeinsten, Jedem bekannten Thatsachen des Geistes und der Natur, welche sie an die undenkbaren Voraussetzungen durch ein zweideutiges es muß anknüpften, das sich zwar auf die Deduktion vom absoluten Ich oder vom absoluten Sein beziehn sollte, im Grunde aber nichts that, als dem Leser das nothwendige Gegebensein der genannten Thatsache in der gemeinen Lebenserfahrung ins Gedächtniß zurückrufen. Das Einzige also, was im Verhältnisse zu Anderen und im Grunde auch im Verhältnisse zu ihrem eigenen Bewußtsein für ihre Einbildungen sprach, war die jeder menschlichen Vernunft einwohnende Scheu vor dem Unbekannten, unbegreifbar Erscheinenden, welche freilich so manches für das Höhere offene Gemüth zu hochrühmender oder zu schweigender Bewunderung fortzieht, und jeden Bescheidenen von einem verwerfenden Urtheil abhalten muß, der den

Irrthum nicht bis zu seiner tiefsten Quelle zu verfolgen im Stande ist. Und diese haben wir denn, obgleich es zum Theil schon geschehn ist, noch mit völliger Klarheit darzulegen.

§. 20.

Sie möchte sich so am anschaulichsten aufweisen lassen. **Alles Wissen** entsteht, wie wir in dem positiven Theile unserer Untersuchung gesehn haben, durch Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres Geistes, und diese also oder die von ihnen gebildeten Abstrakta müssen aller Wissenschaft als höchste Anschauungen zum Grunde gelegt werden. Unter ihnen nun sind auch die wahrnehmenden, von denen aus, so wie sie unmittelbar vor dem Bewußtsein gegeben werden, der Geist als begriffsbildende Kraft in ununterbrochener Reihe bis zu den höchsten Begriffen von räumlicher und zeitlicher Ausdehnung aufsteigen kann, aber auch in diesen die Untheilbarkeit des erkennenden Geistes und erkannten Gegenstandes findet. Will man nun über diese Untheilbarkeit hinausgehn, und

von einer einfachen Thätigkeit des Geistes, wie das Wahrnehmen, weiter etwas aussagen, als daß es eben Wahrnehmen ist: so befindet man sich in derselben in dem Wesen der Vernunft begründeten Unfähigkeit dazu, wie bei den Ideeen. Vom wahrnehmenden Geiste, sobald man über die Grundanschauung hinausgeht, wie vom Dinge an sich, sofern es etwas anderes sein soll, als das wahrgenommene, kann eben so und ganz aus denselben Gründen, wie von Gott (weil sie nicht in der Zeit, nicht mit aus der Erfahrung entlehnten Merkmalen gedacht werden sollen) niemand anders als in Bildern sprechen.

Nun wäre es pedantisch, solche bildliche Ausdrücke überhaupt zu verbieten; man darf sich ihrer vielmehr ganz frei bedienen, muß sich aber dabei immer bewußt sein, daß man eben nur bildliche Worte gebraucht hat, und in diesen durchaus weder Erkenntniß noch Erkenntniß Begründendes festhält. So ist z. B. gar nichts dagegen, daß man höhere Abstraktionen (wie räumliche und zeitliche Ausdehnung, und überhaupt

jeden Begriff) in Bezug auf das in der niederen hinzukommende Form des Geistes nennt; aber dieser Ausdruck enthält eben nur ein sinnliches Bild; sobald wir dieses für etwas Wirkliches halten, und entweder aus dem Bilde selbst oder auch nur indem wir dasselbe als erläuternde Anschauung zum Grunde legen, etwas aussagen, was auf ein Sein Anspruch macht: so treten wir aus dem Gebiete der Philosophie in das der Mythologie, welche ja eben in Vertauschung des Bildes mit der Sache besteht. Daher wir denn nun auch, was wir nur irgend wollen, behaupten können, sobald wir dafür nur eine treffende Analogie oder eine schimmernde Combination aufzufinden vermögen: denn ein jeder Kampf in diesen Schranken ist von der Art, wie ihn Kant einmal bei einer anderen Gelegenheit beschreibt, daß alle Streiche nur Luftstreiche sind und immer der Recht behält, welchem es irgendwie gelingt, am längsten den Platz zu behalten. Sagt z. B. Kant: die Dinge an sich sind nicht in Raum und Zeit, weil es höchst unwahrscheinlich ist, daß die Dinge mit den For-

men unseres Geistes übereinstimmen sollten: so kann ein anderer diese Uebereinstimmung höchst wahrscheinlich finden, und trotz der zugestandenen Idealität (als Geistesformen) doch zugleich die vollständige Realität räumlicher und zeitlicher Ausdehnung behaupten. Die Möglichkeit der Schlichtung dieses Streites ist durchaus nicht abzusehn: denn von der Art, wie die Dinge auf unseren Geist wirken (sich ihm einbilden, in ihn hineinsteigen, oder wie man sonst sagen will) weiß der Eine so wenig als der Andere; und hat man fast allgemein dem Urheber der Vernunftkritik seine Behauptung zugestanden: so liegt der Grund davon, so auffallend dies auch bei einer philosophischen Untersuchung scheinen mag, gewiß nicht in ihrer größeren Vernunftmäßigkeit, sondern einzig und allein in dem sinnlichen Bilde von einer Form, in welche erst die Dinge an sich als Materie zusammengefaßt werden sollen, und also das Gepräge dieser Form nicht schon an sich tragen können. Nun ist aber Formen eines Stoffes nicht V o r s t e l l e n, und wenn man überhaupt von einer Form des Geistes in

realer Bedeutung reden könnte: so wäre es eben so denkbar, daß die Dinge nach derselben Form schon vor unserem Wahrnehmen gebildet wären, und eben um desto leichter nun in die unsrige gefaßt werden könnten, als daß erst diese eine an sich fremde Bildung ihnen aufdrückte. Verlangen wir Wahrheit: so kann die eine Behauptung so wenig als die andere bestehn: beide werden vielmehr durch einen Anspruch auf sie eben zur Mythologie.

Die neuere kritische Schule hat Kants Bilder beibehalten; Fichte aber wich sogleich davon ab, und betrachtete das Verhältniß des Geistes und der Dinge nach dem Bilde von Einwirkung und Leiden. Hiegegen als Bild ist nun wieder nichts einzuwenden; geben wir ihm aber eine höhere Bedeutung: so kommen wir in dieselbe regellose Willkühr hinein: denn nun wird der Eine behaupten, die Dinge sind bei unserem Wahrnehmen thätig, der Andre, sie sind leidend, ein Dritter, es geht gar keine weder thätige noch leidende Veränderung in ihnen vor, insofern wir unsere Aufmerksamkeit auf sie rich-

ten; und der Eine hat eben so recht als der Andere. Wir haben schon oben gesehn, durch welchen Mißverstand Fichte für die Annahme des Einen Extrems eine Nothwendigkeit in unserem Geiste zu finden glaubte; daß aber sein ganzes spekulatives System ein völlig leeres mathematisches Exempel ist ohne höhere Bedeutung, beruht vorzüglich auf der Verwechselung des Bildes mit der Sache.

In den folgenden Systemen nun hat man, zum Theil aus einem sehr richtigen Gefühl, an die Stelle der ermüdenden Einförmigkeit Eines Bildes eine Mannigfaltigkeit derselben gesetzt, und obgleich man dadurch für die wahre Wissenschaft nichts gewonnen, ist doch durch Abwechselung das Bildern interessanter und die Unwissenschaftlichkeit auffallender geworden. Aber die geringere Anschaulichkeit des Mythologischen ist auch das Einzige, was die neuere kritische Philosophie in ihren eigentlich spekulativen Theilen von den Zweigen der Naturphilosophie unterscheidet, welche von jener als verderbliches Schwärmen angeklagt werden. Auch in ihr hat das Schwärmen keine Grän-

ze, und die, welche Kant in streng spekulativer Selbstverleugnung sich gesteckt hatte, ist von seinen Anhängern längst überschritten worden. Warf jener z. B. nur um alle spekulative Anmaßung zu vernichten, mehr im Scherze, als weil er es wahrscheinlich fand, die Behauptung hin, man könne ja nicht wissen, ob nicht unserem Körper und Geiste eine gleiche Realität an sich zum Grunde liege: so weiß die neuere kritische Philosophie schon apodiktisch gewiß, daß Körper und Geist ein und dasselbe Ding an sich sind, nur einmal bloß durch die Form der Zeit, das andre Mal auch durch die des Raums angeschaut; und wie sich solche dem ursprünglichen Geiste der Kantischen Kritik völlig fremde Elemente in der neueren Kantischen Philosophie schon sehr viele finden: so wäre von der Fortbildung dieser Schule eine Beantwortung aller der metaphysischen Probleme zu erwarten, deren Unauflöslichkeit für die menschliche Vernunft Kant so genügend dargethan hat. Auch kann man wohl schwerlich je in diesem Fortschritt eine Stufe erklimmen, auf der man der menschlichen Ver-

nunft (der an anderen Stellen ausdrücklich eine Einheit der Erkenntnißkraft zugeschrieben wird!) eine in sich widersinnigere Einrichtung beizulegen genöthigt wäre, als daß sie ein und dasselbe Ding als zwei völlig verschiedene wahrnähme, wobei die von Kant beibehaltene Behauptung sich lustig genug ausnimmt, daß unser Erkennen keineswegs ein leerer trüglicher Schein sei, sondern allerdings die Wahrheit in sich enthalte, nur in falschem (menschlichem) Lichte gesehn.

§. 21.

Von jeher hat die ihre natürlichen Gränzen überschreitende Spekulation nur in dunklen Analogieen sich ausgesprochen, welche bald mehr nach der Seite des sinnlichen Bildes, bald mehr nach der des abstrakten Begriffes hinlagen, und daher überwiegend bald von der Phantasie, bald vom Verstande, immer aber von beiden in den durch den Lehrer bezeichneten Schranken während des Philosophirens festgehalten werden mußten. In diesen und in einer gewissen regelmäßigen Gliederung (einer immer wiederkeh-

renden Zahl der Eintheilungsglieder), welche dem nach Organisation strebenden Geiste wohl thut, bestand denn ein großer Theil der Macht, welche ein transscendentes philosophisches System stets über die menschlichen Gemüther so lange äußerte, bis es einem Zweifler gelang, den Reiz der gefeierten Bilder zu verlöschen.

Ueber die Naturphilosophie ist viel wegen dieser Herrschaft dunkler Bilder und heiliger Zahlen geklagt worden, und ich will diese Klagen hier um so weniger wiederhohlen, je weniger ich von dem hier gewählten Standpunkte aus über das Wesen der genannten Philosophie etwas Gründliches sagen kann. Aber die neuere kritische Schule scheint mir in denselben Fehler verfallen zu sein, und sich von jener wieder nur dadurch zu unterscheiden, das ihre Bilder einförmiger sind, und mehr nach der Seite des Begriffes hinneigend, die Phantasie nur wenig in Anspruch nehmen.

Damit nun diese Beschuldigung nicht grundlos erscheine, füge ich eine Uebersicht der von Fries in seiner neuen Kritik der Ver-

nunft gegebnen Deduktion der Erkenntniß-kräfte hinzu, mit eingestreuten kurzen Bemerkungen, deren weitere Ausführung, wenn sie verlangt werden sollte, ich nicht schuldig bleiben werde.

Fries unterscheidet zuerst die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft von der reflektirten, durch welche wir uns jener nur abgerissen und zerstückelt bewußt werden. Die ursprüngliche Erkenntniß nun entsteht durch das Fallen alles uns sinnlich Gegebenen in die Form der Einen ursprünglichen Erkenntnißkraft, welche er formale Apperception nennt. So entsteht denn die menschliche Erkenntniß nach Art des Vernunftschlusses (welcher eben ihr reflektirtes Abbild ist), indem dem an sich leeren apodiktischen Grundbewußtsein (reflektirt: dem Obersatze des Schlusses) der nur assertorische Gehalt der Wahrnehmungen (reflektirt: der Untersatz) untergeordnet wird, und so die erfüllte unmittelbare Erkenntniß (reflektirt: der Schlußsatz) entsteht. Hienach unterscheidet dann Fries analog der Eintheilung der Logik drei Grundvermögen der ur-

sprünglich erkennenden Vernunft: den transscendentalen Verstand (der eine allgemeine Bedingung giebt), die transscendentale Urtheilskraft (für welche jedes Bedingte des Sinnes unter jener allgemeinen Regel steht) und die transscendentale Vernunft (welcher die Bestimmung des Bedingten durch die Bedingung gehört).

Wir müssen zuerst die Analogie der unmittelbaren Erkenntniß mit dem Schlußsatze genauer in Erwägung ziehn, da sie in dieser Erörterung eine so große Rolle spielt. Der philosophische Sprachgebrauch unterscheidet Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, freilig nicht völlig einstimmig, aber doch größtentheils auf folgende Weise. Der Verstand ist das Vermögen der Abstraktion; in Bezug auf den Schlußsatz also gehört ihm die Bildung der Regeln (die mehr unbewußte oder bewußte Zusammenfassung einzelner Fälle unter einem allgemeinen Ausdrucke), und darum ist er als Talent, die auf die Bildung von Begriffen und Regeln lebendig gerichtete Geisteskraft. Die Urtheilskraft bildet Urtheile durch Gleichsetzung gleicher Geistes-

thätigkeiten und ordnet der Regel einen einzelnen Fall unter (was dasselbe Verfahren ist); als Talent heißt gewöhnlich die Kraft des Geistes so, welche aus der Menge in uns liegender Regeln für jeden gegebenen Fall sogleich die passende zu finden weiß. Ist aber dies einmal geschehn: so ist auch die Unterordnung vollendet: denn die gesuchte Regel erfasse ich ja nur, indem ich sie unter den übrigen möglichen als für diesen Fall am angemessensten und also diesen schon dadurch bestimmt denke (über die Richtigkeit der Bestimmung entscheide ich erst durch die anschauliche Vorstellung der Gleichsetzung des Gleichen durch ein mittleres ihnen beiden Gleiches); für die sogenannte logische Vernunft bleibt also beim Schließen nichts übrig. Ist nun vollends Regel und Fall, wie beim gewöhnlichen Schluß, schon gegeben: so geschieht alles durch Einen Akt. Die Thätigkeit des Verstandes und zum Theil der Urtheilskraft liegt in der Vergangenheit, die Beziehung alles Urtheilens auf die höchsten Regeln (was man gewöhnlich unter dem so vieldeutigen Worte Vernunft versteht) ganz außer dem Kreise des

Schlusses; dieser besteht eben nur in der Gleichsetzung des Gleichen, welche man gewöhnlich durch Urtheilskraft bezeichnet.

Nun die Anwendung dieser logischen Begriffe auf jene transscendentalen. Wir haben zwar eine bestimmte Scheidung der Geistesform von der Materie der Erkenntniß nicht vollziehn können, aber davon sehen wir ab. Es gebe also eine Erkenntnißform (formale Apperception, Bedingung, Regel), in welche die Materie des sinnlich Gegebenen hineinfällt; wie kommen wir nun hier zu drei verschiedenen Erkenntnißformen? Jene allgemeine Bedingung kann doch nicht erst darch Abstraktion gebildet worden sein: wir haben es ja mit der ursprünglichen Erkenntniß zu thun. Was bedeutet also der Ausdruck transscendentaler Verstand? Und wie scheiden wir Urtheilskraft und Vernunft, da ja die Erkenntnißkraft Eine ist, von einem Suchen nach einer nur hier anwendbaren Regel also nicht die Rede sein kann? Wir bleiben vielmehr immer bei der Einen Erkenntnißkraft, und können jene Analogie mit den Formen des Schlusses nur eben

als Analogie, als eine Vergleichung ansehn, welche für alle philosophisch=bestimmte Erkenntniß ganz unfruchtbar ist.

In der folgenden Auseinandersetzung finden wir nun aber noch in anderer Bedeutung Verstand, Urtheilskraft und Vernunft als drei verschiedene Erkenntnißvermögen, von denen jedes wieder seine eigne Form hat, und auf seine eigne Weise ihr den anders woher gegebnen Gehalt unterordnen soll. Unter dem Verstand, als ursprünglicher formaler Apperception selbst, soll jede materiale Erkenntniß stehn; ihm gehören die Formen der mathematischen anschaulichen und der analytischen logischen Einheit in Kategorie und Idee, dagegen die Urtheilskraft (wie man nachher sieht, das Gefühl) alle materiale Erkenntniß unter einem unaussprechlichen Obersatz auffaßt, und die Vernunft sie unter einer durchgängig ursprünglichen Bestimmung unseres Grundbewußtseins aus dem Wesen der Vernunft selbst zusammenfaßt (die moralische Werthgesetzgebung).

Es ist sehr schwer, sich nach den gegebenen Erklärungen den Unterschied zwischen

diesen Erkenntnißformen deutlich zu denken. Denn die durchgängig ursprüngliche Bestimmung unseres Grundbewußtseins aus dem Wesen der Vernunft selbst fand doch wohl auch bei den beiden ersten Erkenntnißarten Statt, und wenn hier zum Unterschied neben den Beschränkungen des Sinnes hinzugefügt wird: so begreift man den Grund einer scharfen Trennung wieder nicht: denn der Sinn ist ja auch zur Vernunft gerechnet worden, und Kategorie und Idee gehören ihm wenigstens nicht unmittelbar an. Wie verhält es sich nun damit? Offenbar weiß jeder durch unmittelbare innere Anschauung, was Wissen, Fühlen und sittlicher Trieb ist, und kann sich, wenn er philosophisches Talent besitzt, von ihnen leicht ein abstraktes Bild, wie von der Anschauung einer Linie, entwerfen. Nun kann freilich wohl auf das Gefühl ein Urtheil gegründet werden (daß uns nämlich diese oder jene Erscheinung dies Gefühl verursacht hat); auch sind die sittlichen Regeln die höchsten für das Leben des Menschen, und man spricht dem, der sie nicht hat, wohl den Besitz der höheren

Vernunft ab; aber dies sind offenbar nur Analogieen, und auf sie gestützt diese drei Arten menschlicher Geistesthätigkeit unter den Namen des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft zusammenzustellen, kann nur Verwirrung veranlassen. Wenn Kant dazu Veranlassung gegeben hat, indem er das Gefühl des Schönen eine Unterordnung unter eine unaussprechliche Regel nannte ꝛc.: so hätte man dies nur als eine Vergleichung ansehn sollen, mit der man bei philosophisch-bestimmter Auseinandersetzung nichts weiter anfangen kann.

Uebrigens sollen, wie schon angedeutet worden ist, dieser Verstand, Urtheilskraft und Vernunft von den früher unter den Benennungen des transscendentalen Verstandes ꝛc. aufgeführten ganz verschieden sein; jede von jenen konstituirt erst eine reine Form (also ein formales Grundbewußtsein, einen transscendentalen Verstand); und soll wirklich Erkenntniß daraus werden: so müssen erst für jede die zu ihnen gehörende transscendentale Urtheilskraft und Vernunft in Bewegung gesetzt werden (!).

Aber wir folgen weiter ins Einzelne der Theorie des Verstandes, der spekulativen Vernunft oder der Vernunft, wiefern ihre Erkenntniß bloß durch die Wechselbestimmung der formalen und materialen Apperception (was doch bei den anderen auch der Fall ist) oder, wie erläuternd hinzugesetzt wird, durch die Wechselbestimmung des Sinnes und ihres Grundbewußtseins der Einheit und Nothwendigkeit gegeben wird. Diese soll nun entweder durch den inneren Sinn oder durch die Reflexion aufgefaßt werden. Der innere Sinn aber faßt entweder die materiale Erkenntniß auf (etwa ganz ohne die Form?); und dies ist die Sinnesanschauung, der Stoff zur historischen Wissenschaft; oder die formale Bestimmung an dieser, die reine Anschauung, den Stoff der Mathematik. Diese wird erste formale Bestimmung genannt, die anderen nämlich können nur durch die Reflexion aufgefaßt werden. Durch diese letzte erhält man dann entweder material bestimmte formale Apperception oder formale Bestimmung an der materialen Apperception.

Bezeichnen denn aber diese beiden Aus-

drücke etwas Verschiedenes? Als Ausdrücke sind sie gewiß völlig gleichbedeutend, und können nur für den verschieden sein, der in das Gleiche, daß daraus etwas Verschiedenes werden soll, dunkel hineindenkt. Denn nur die Form kann doch an beiden für den gegebnen Zweck bedeutungsvoll sein; die Materie als Begriff bestimmt gäbe doch immer nur Stoff zur historischen Wissenschaft, nie zur Logik, die der Verfasser aus dem ersten erzeugen will. Aus dem zweiten soll dann Metaphysik werden.

Muß denn aber nicht, wird man fragen, auch die vor dem inneren Sinn aufgefaßte Anschauung erst durch die Reflexion mannigfach verbunden und aufgelöſ't werden, um ihn zur historischen Wissenschaft zu bilden, und kann man zugleich mit der Auffassung der mathematischen Sätze durch den inneren Sinn ihre Allgemeinheit erhalten, welche doch Abstraktion voraussetzt? Gewiß nicht, und Fries selbst gesteht zu, daß die Reflexion auch an diese Anspruch mache. Ist aber dies der Fall, wo bleibt dann jene Scheidung, besonders wenn man bedenkt, daß ja der Stoff für

Logik und Metaphysik auch nur durch den inneren Sinn gegeben werden kann. Auch diese Theilungsgründe also verfließen, wie die früheren, in nichts.

Aber der Trennung von Verstand, Urtheilskraft und Vernunft sind wir noch nicht entübrigt. Die vollständige Selbstbeobachtung, heißt es, muß sich stufenweise die Bestimmung alles materialen Bewußtseins durch die formale Apperception in dem transscendentalen Ganzen der Erkenntniß zum Bewußtsein bringen. Daher vom Standpunkte des Verstandes aus (den man ja nicht mit dem logischen, als dem vierten Verstande, verwechseln darf) die formale Apperception zuerst die Bedingung aller gegebenen materialen Erkenntniß ist, wodurch diese mit Nothwendigkeit bestimmt wird (die Prinzipien a priori, die Naturansicht der Dinge), dagegen die Reflexion vom Standpunkte der Vernunft die Einheit und Nothwendigkeit als Bedingung alles irgend zu gebenden Materialen der Erkenntniß denkt, die ideale Ansicht der Dinge (die Worte der Erklärung sind völlig dieselben als

bei'm ersten Falle), auf dem Standpunkte der Urtheilskraft endlich das Gesetz der formalen Apperception als Bedingung für alle materiale Erkenntniß so angewendet wird, daß hier die materiale Erkenntniß in der Zufälligkeit ihres Gegebenwerdens das Bestimmende für das Gesetz wird. Geschieht das in den beiden ersten Fällen nicht, oder welcher tiefere Sinn liegt in dem Worte: das Bestimmende wird? *)

---

*) So viel es sich thun ließ, sind in dieser Erörterung die Worte des Verfassers überall beibehalten worden. Leicht hätte ich das Angeführte mit Citaten belegen können; aber ich habe es unterlassen, da ein gründliches Selbsturtheil darüber doch nur bei einer genaueren Bekanntschaft mit der neueren kritischen Philosophie möglich ist. Eine solche aber können zerstreute Citate nicht verschaffen. — Uebrigens habe ich lange und redlich ein höheres Verständniß der angeführten Deduktion gesucht; sollte ein solches dennoch in ihr liegen, welches mir nur entgangen ist: so möge der Verfasser das hier Dargelegte als eine Auffoderung zu ausführlicherer Auseinandersetzung seiner Ansichten ansehn, welche dann

Auf dieselbe Weise geht dann die Deduktion bis auf die untergeordneten Formen des Geistes fort.

Die Gründe dieser Irrungen sind die schon oft bezeichneten. In der Kunstlehre der Staatslehre ꝛc. giebt es Eintheilungen nach Prinzipien, welche von der (gerade in ihnen behandelten) Erfahrung unabhängig sind, indem wir nämlich alles Gegebene in Bezug auf die Grundthätigkeiten des menschlichen Geistes betrachten, durch welche ihre Bildung so oder anders nothwendig wird. Bei diesen Thätigkeiten selbst aber (als höchsten Prinzipien aller Theorie) können wir nichts thun, als aufmerksam beobachten, und die in Beobachtung und Abstraktion als die höchsten erkannten Grundanschauungen durch treffende und umfassende Beispiele (die einzelnen Anschauungen der Mathematik) und durch scharfe Bestimmung der Gränzlinien zu dem höchsten Grade der Deutlichkeit steigern. Suchen wir nach einer anderen Theo-

gewiß nicht ohne großen Gewinn für die Wissenschaft bleiben wird.

rie: so kommen wir entweder zu Analogieen, die keine Erkenntniß geben, oder wir erklären die Natur der Geistesthätigkeiten aus den ihnen in den Dingen entsprechenden, realistisch bezeichneten Verhältnissen (siehe z. B. bei Fries die Deduktion, warum die Zeit nur Eine, der Raum drei Abmessungen hat), wo wir dann die Quelle aus der Mündung ableiten.

§. 22.

Die Kategorieen als Formen des erkennenden Geistes treffen natürlich dieselben Vorwürfe als die Formen von Zeit und Raum, indem sie nämlich entweder sich selbst voraussetzen (die Kategorie der Causalität z. B. soll als die Ursache ihres Gegebenseins im Erkennen gedacht werden) oder das Denken eines Unmöglichen fodern (z. B. eines Geschehens ohne ursächliche Verbindung in der Zeit), auf jeden Fall aber diese Lehre dem sinnlichen Bilde einen zu hohen Werth beilegt, und es mit der Sache verwechselt.

Kant selbst giebt auch an mehreren Stellen (besonders in der Vorrede zu den meta-

physischen Anfangsgründen der Naturlehre, wo er die ihm gemachten Vorwürfe beseitigt) nicht undeutlich zu verstehn, daß er nie recht eigentlich darauf ausgegangen ist, sich die Art und Weise klar zu denken, wie die Verstandesbegriffe durch den Geist den Dingen eingebildet werden. Auch hier finden wir die bei Raum und Zeit gerügte Zweideutigkeit, daß es nämlich an manchen Stellen scheint, als solle (wie im vollkommenen Idealismus) der Geist jedem bestimmten Dinge seine bestimmte Causalität einbilden, wobei er gewisse Regeln befolgt, welche dann in der reflektirten Erkenntniß als absolut- allgemein nothwendige Causalverbindungen ausgesprochen werden; an anderen Orten dagegen wahrscheinlicher wird, daß eine solche ins Individuelle gehende Bestimmung Kants Ansicht ganz zuwider ist, und er sich nur im Allgemeinen die von den Urtheilsformen abgeleiteten Begriffe als durch den Geist den Dingen eingebildet denkt. Eine Unbestimmtheit, die man Kant nicht eben als großen Fehler anrechnen kann. Sie zeugt vielmehr, wenn man von der ihm zum Theil durch seine Zeit aufgedrungenen Vorstellung von einer Geistes-

form absieht, von seinem tiefen philosophischen Geiste. Auf der einen Seite nämlich strebt er zu einer deutlichen Vorstellung von der Einbildung der Verstandesbegriffe in das Erkannte, auf der anderen scheut er sich, etwas festzusetzen, wo er sich von jedem sicheren Prinzip verlassen sieht, und er muß daher bald auf diese, bald auf jene Seite sich neigen, jenachdem das Verhältniß der Lehre von den Verstandesbegriffen zu den übrigen Sätzen der Kritik ihm den einen oder den anderen Gesichtspunkt lebendiger vor die Augen treten läßt.

Die reinen Verstandesbegeriffe sind nun eben so wohl aus der Erfahrung gebildet, und bei ihnen zeigt sich auf gleiche Weise eine absolute Untheilbarkeit des erkennenden Geistes und erkannten Dinges, als bei den Begriffen von räumlicher und zeitlicher Ausdehnung. Sie bezeichnen die Merkmale, wodurch sich die Urtheile ihrer Form nach unterscheiden, auf einer gewissen Stufe der Allgemeinheit, woraus denn schon folgt, daß nicht jeder auf einer besonderen Funktion des Verstandes beruht. So

gehört die Vorstellung oder Auffassung eines oder mehrerer Dinge gar nicht zu den Geistesthätigkeiten, welche man gewöhnlich dem Verstande zuschreibt, sondern der Wahrnehmung oder der Einbildungskraft, und daß ich zwei Wahrnehmungen unterscheide, von denen die eine Ein Ding, die andere mehrere enthält (wofür denn der realistische Ausdruck Einheit und Vielheit ist) und diesen Unterschied auch auf die für sie gebildeten Urtheile anwende, geschieht freilich durch den Verstand, gehört ihm aber nicht eigenthümlicher an, als die Unterscheidung z. B. der Wahrnehmungen, welche sich auf so oder anders gefärbte Dinge beziehn. Eine mehr eigenthümliche Beziehung zu dem Verstande erhalten Einheit und Vielheit erst durch ihren Gegensatz gegen Allheit, einem Ausdrucke, der von dem Verhältniß des Begriffes zu den unter ihm enthaltenen Gliedern abgezogen ist. Dieser ist freilich in der Begriffs- und Urtheilsbildung von Bedeutung; er bezieht sich auf eine Thätigkeit des Verstandes, und will man ihn in dieser Hinsicht Verstandesbegriff nennen: so ist kein be-

stimmter Sprachgebrauch dagegen; aber ein Begriff, der ohne durch den Verstand erst entstanden zu sein, die Dinge unter sich zusammenfaßte, ist er durchaus nicht, wie denn überhaupt die Vorstellung eines solchen einen Widerspruch in sich selbst enthält.

Eben so sind die übrigen sogenannten Begriffe a priori erst durch Abstraktion entstanden. Bejahung ist die Eigenschaft eines Urtheils, insofern es eine Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten bezeichnet; Verneinung, insofern in ihm ungleiche Geistesthätigkeiten als ungleich neben einander gestellt werden; Limitation endlich, insofern in ihm eine Geistesthätigkeit einer anderen gleichgesetzt wird, welche in unbestimmten Umrissen alles Seiende mit Ausschluß einer angegebenen Sphäre vorstellt. Diese Begriffe also sind sämmtlich von dem Verfahren der Urtheilskraft abstrahirt, bezeichnen aber auch nicht jeder eine besondere Funktion derselben: denn wenn auch nicht in den verglichenen Geistesthätigkeiten, doch in der Art ihrer Zusammenstellung (also der Form des Urtheils) sind die des ersten und letzte dieselbe.

— In dem Prinzip der Anticipationen der Wahrnehmung hat übrigens der Ausdruck Realität eine ganz andre Bedeutung, dessen Auseinandersetzung nicht hieher gehört.

Am wenigsten genau ist die Ableitung aus den Urtheilsformen bei den Kategorieen der Relation: denn weder Substanz, noch Ursache, noch Gemeinschaft finden in jenen etwas Entsprechendes. Insofern ein Urtheil kategorisch ist, gehört es zu den einfachen Urtheilen: sein Subjekt ist eine Wahrnehmung oder Vorstellung (Begriff), sein Prädikat eben so. Der Begriff Substanz aber, wie er in den Analogieen der Erfahrung gebraucht wird, gehört weder dem Denken an sich, noch einmal der allgemeinen Naturlehre, sondern der äußeren Naturlehre, und bezeichnet ihr allgemeines Substrat (die Materie), insofern sie einem einzelnen Dinge zugehört. Hypothetische und disjunktive Urtheile sind Urtheile in der zweiten Potenz, d. h. in ihnen werden Urtheile als Geistesthätigkeiten eben so gleichgesetzt (insofern das zweite immer mit und in dem ersten gegeben sein muß) und von einander ausgeschlossen, als in den ein-

fachen Urtheilen Begriffe und Anschauungen. Sie haben also mit den Begriffen Ursache und Gemeinschaft gar nichts zu thun: denn wenn auch in beiden Formen ursächliche Verbindungen bezeichnet werden können: so ist doch in dem gewöhnlichen Ausdruck des Urtheils nichts, was mit Bestimmtheit auf eine Causalverbindung schließen ließe; und ist das erste Urtheil die Ursache, warum das zweite ausgesprochen wird: so ist dies ja nur ein völlig einzelner Fall der Anwendung der ursächlichen Verknüpfung, wie es sehr viele giebt.

Wirklichkeit ist die Eigenschaft, welche dem Substrat einer Wahrnehmung beigelegt wird, eben insofern es als Substrat einer (wirklichen oder möglichen) Wahrnehmung gedacht wird. Die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit sind im gemeinen und philosophischen Sprachgebrauch so schwankend, daß ihre vollständige Erklärung eine kritische Geschichte der Philosophie erfoderte. So viel sieht man aber leicht, daß obgleich man sie einem Begriffe oder einer Vorstellung beilegt, insofern sie auf eine bestimmte Weise gedacht werden, doch diese Beilegung nicht darauf

beruht, daß jene Begriffe als Begriffe durch ein besonderes Denken hinzugekommen sind, und daß also das Bild einer Geistesform auf keine Klasse der Kategorieen weniger passend, als gerade auf diese angewendet werden kann.

Ueber den mannigfachen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe bei Kant kann eben so wenig hier ausführlicher gesprochen werden. Die in ihnen mehr oder weniger scharf begründeten Grundsätze des reinen Verstandes haben wir ihrer Entstehung nach schon früher kennen gelernt: denn sie beruhn nur darauf, daß ich jede höhere Abstraktion in der Reihe der Geistesthätigkeiten als Bedingung aller niederen aussprechen kann. Was endlich die Anwendung der Kategorieen als Organon aller Wissenschaften betrifft: so soll darüber noch die erste deutliche Auseinandersetzung gegeben werden. Man vergleiche die nach ihrem Schema entworfenen Tafeln bei Kant und seinen Schülern genauer, und man wird das Schwanken der Prinzipien, das Ineinanderfließen der einzelnen Abtheilungen und Glieder

unmöglich verkennen können. Deshalb hat sich auch Kant nie auf eine genauere Erklärung solcher Tafeln eingelassen, und ihr Entwurf wurde ihm nur dadurch leicht, daß er in den Urtheilsformen logische, in manchen mehr dem Sein angehörenden Kategorieen metaphysische Unterscheidungen hatte, die sich nach leicht anzupassenden Analogieen überall anwenden ließen, wo nur ein Ausdruck der wissenschaftlichen Resultate in Urtheilen oder eine leichte Uebersicht des ihnen entsprechenden Erfahrungsgebietes möglich ist. Ein bestimmtes Grundurtheil aber, an welches die Eintheilungen sich anschlössen, oder einen Begriff, dem nach einer festen Regel die Kategorieen in ihrer realen Bedeutung angepaßt würden, möchte man schwerlich auffinden können. *)

---

*) Vieles hier über die Kategorieen Gesagte wird den Meisten willkührlich erscheinen, was ich jedoch nicht abändern konnte, ohne diese Abhandlung durch eine ihr fremde historische Untersuchung übermäßig anzuschwellen. Daß es im menschlichen Geiste keine nicht durch Abstraktion gewordenen

§. 23.

Noch haben wir von der berühmten Antinomie der Vernunft zu reden. Kant behandelt sie in der Lehre von den Ideeen, und insofern gehört sie nicht in die Erkenntnißlehre, welche zwar auch für die Ideeen die Gränze der Erkenntniß zu bestimmen hat, sie aber sonst nicht weiter zu berücksichtigen braucht. Aber Kant deutet schon darauf hin, und in der neueren Zeit hat man es besonders hervorgehoben, das diese Antinomie einen vollgültigen indirekten Beweis für die Idealität von Raum und Zeit gebe. Ich nehme daher diese Lehre in den Kreis unserer Betrachtungen auf, und um so lieber, weil sie manchen höchst anziehenden Durch-

---

Begriffe als Geistesformen giebt, wird aus den wenigen hier gegebenen Erläuterungen in Verbindung mit dem Früheren klar sein. Alles Uebrige verspare ich auf eine besondere Bearbeitung, deren die Lehre von den Kategorieen wegen der Rolle, welche sie in der Kantischen Schule gespielt hat, in hohem Grade werth ist.

blick in das Gebiet der höheren Philosophie und zugleich ein Beispiel geben kann, wie nach den Grundsätzen der reinvernünftigen Erkenntnißlehre die Aufgaben derselben behandelt werden müssen.

Die Antinomie der Vernunft läßt sich am leichtesten so übersehn. Die Totalität des Seins (in Bezug auf räumliche und zeitliche Ausdehnung, auf seine Theilbarkeit und auf die Reihe der Ursachen und Wirkungen, des Bedingten und Unbedingten) kann ich weder als endlich noch als unendlich vorstellen. Stelle ich sie als endlich vor: so ist mir die Reihe zu klein, ich werde über sie hinaus fortgetrieben; stelle ich sie aber als unendlich vor: so ist mir die Reihe zu groß, ich kann ihr Ende nicht erreichen. Endlich aber und unendlich sind doch kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe, unter deren Einem jedes Seiende muß untergeordnet werden können; die Totalität des uns erscheinenden Seins kann es aber nicht. Wie soll ich diesen Widerspruch lösen?

Kant antwortet darauf so. Freilich müßte die Totalität des uns erscheinenden

Seins, wenn dieses, so wie es uns erscheint, Realität hätte, entweder endlich oder unendlich sein; daß man aber weder den einen noch den anderen Begriff darauf anwenden kann, kommt eben daher, weil das Sein, wie wir es auffassen, kein Sein an sich, sondern nur durch Hineinlegung des Raums, der Zeit und der Verstandesbegriffe vermittelst der Formen unseres Geistes entstanden ist.

An wie vielen Mängeln diese Auflösung leidet, kann einem unpartheiischen Beurtheiler bei nur einigermaßen aufmerksamer Beobachtung schwerlich entgehn. Denn so viel sich die Kantianer auch drehn und wenden mögen: so ist doch so viel ganz augenscheinlich, daß wer von der Nichtanwendbarkeit gewisser Merkmale auf irgend ein Ding schließen will, daß es irgend ein anderes Ding nicht sei, mit Bestimmtheit wissen muß, daß jene Merkmale diesem letzten Dinge zukommen. Will also Kant aus der Nichtanwendbarkeit der Merkmale endlich und unendlich auf die Totalität des uns gegebenen Seins mit Sicherheit folgern, daß dies das Sein an sich nicht sein könne: so muß ihm auf irgend ei-

ne Weise gewiß sein, daß auf dieses Sein an sich diese beiden Merkmale anwendbar sind, und so viel er auch versichert, er habe von ihm gar keine Kenntniß: so müßte er doch die Kenntniß wenigstens haben, daß es Einem jener beiden Begriffe, wüßte er auch nicht welchem, gemäß ist.

Betrachten wir nun aber die Begriffe endlich und unendlich näher: so ist doch so viel klar, daß sie sich auf Zahl und Größe beziehn, daß aber im Sein an sich eine Größe oder Zahl vorkomme, hat Kant an so vielen Stellen und so ausdrücklich geleugnet, daß man es unmöglich für seine Meinung halten kann. Die Lösung der Antinomie geschieht also durch eine andere, so wie auch jene erste als Antimonie der Vernunft keineswegs gelös't, sondern durch die Kantische Auflösung (da die Vernunft auf eine für sie völlig gesetzmäßige Weise zu der einen wie zu der anderen Behauptung soll gelangen können) erst in ein recht grelles Licht gestellt worden ist. Aber eben dieses muß dann auch dem Verfechter der Vernunft wieder Muth geben und seine Hoffnung beleben,

daß die Sache derselben doch vielleicht noch eine rechtmäßige sein könne.

Wir werfen also noch einmal die Frage auf, ob die Totalität des Seins endlich oder unendlich ist. Die hier gebrauchten Ausdrücke müssen nun offenbar von der Vernunft gebildet sein (denn wo sollten sie sonst für dieselbe herkommen?) und zwar in Beziehung auf die in ihr beobachteten Geistesthätigkeiten. Nach diesem Richtmaß müssen wir uns daher zuerst zum Behuf unseres Urtheils ihre Bedeutung klar machen.

Totalität des Seins ist ein realistischer Ausdruck; ihm entspricht, wie wir oben gesehn haben, als idealistische Bezeichnung das Wahrnehmen. Nun haben wir die Totalität des Seins niemals wahrgenommen; aber es giebt viele Dinge, die wir niemals wahrgenommen haben, und von denen wir doch, nachdem man uns die Bedingungen der Aufgabe durch in Bezug auf gehabte Wahrnehmungen gewählte Ausdrücke gestellt hat, nach diesen, wenn sie genügend sind, über die Zulässigkeit dieses oder jenes Merkmals in den Dingen urtheilen können.

Um über die Totalität des Seienden zu urtheilen, müssen wir dasselbe nun auch innerlich wahrnehmen, und dabei natürlich den Gesetzen des Wahrnehmens folgen. Nun ist ein Hauptgesetz desselben, daß der wahrnehmende Geist nur eine bestimmte Größe auf einmal fassen kann, jede größere aber sukzessiv aufnehmen muß, und ihr Bild nicht anders in seiner Ganzheit fassen kann, bis er nach wiederhohltem Wahrnehmen die Vorstellung der einzelnen Theile so schnell auf einander folgen zu lassen im Stande ist, daß sie in Ein Bild zusammenfließen. Zu der Wiederhohlung einer Vorstellung gehört nun aber ihre einmalige Vollendung; man sieht also leicht, daß wir die Totalität des Seins in Einem Bilde nicht vor uns haben können: denn so oft wir es auch versuchen mögen, zu einem Endpunkt in ihrer inneren Wahrnehmung zu kommen, so gelingt es uns nie, und jede Wiederhohlung bringt uns für unseren Endzweck um nichts weiter.

Unbekümmert für's Erste durch diesen mislungenen Versuch in der Anschauung des

Subjektes wollen wir nun auch die Prädikate uns deutlich machen. Hier gelingt es uns nun um so besser: denn endlich und unendlich beziehn sich gerade auf dieses Auffassen der wahrnehmenden Thätigkeit, und endlich heißen die Substrate derselben, bei welchen ihr bestimmte Gränzen gegeben sind, unendlich aber die, bei denen dies nicht der Fall ist.

Gehn wir nun auf die Kombination des Subjektes mit einem der beiden Prädikate aus: so ist wohl auf den ersten Anblick deutlich, daß wir die Totalität des Seienden unendlich nennen müssen. Denn unsere Frage, in ihre ursprüngliche Bedeutung aufgelös't, ist ja keine andre, als: indem du die Totalität des Seienden vorstellst, ist dir für die sich vor dir entwickelnde Reihe eine Gränze gegeben, oder nicht? In jenem Fall würden wir als realistische Bezeichnung das Prädikat endlich, in diesem unendlich für die Totalität des Seienden als passend anerkennen. Nun lehrt aber Jeden das Bewußtsein gemachter und leicht zu wiederhohlender Versuche, daß er bei dem Vorstellen der Totalität des Raums und der Zeit nie

zu einem Ende kommt, und die Antinomie wäre also auf die befriedigendste Weise gelös't, und auch nicht dem leisesten Zweifel unterworfen, daß die auf die Totalität des Seins gerichtete wahrnehmende (vorstellende) Thätigkeit nie vollzogen werden kann, daß also (denn weiter heißt es ja nichts) die Totalität des Seins unendlich ist.

Die Verwirrung in Kants so ausführlicher Betrachtung dieses anscheinenden Widerstreits beruht auf der öfter schon gerügten Vermischung des wahren idealistischen und realistischen Standpunktes mit den falschen, welche er in seiner Kritik bald mehr bald weniger festhält. In der That aber läßt sich auch ohne Mühe zeigen, daß in seinen Tafeln immer nur die Antithesis aus richtigen Schlußgliedern besteht, die Thesis dagegen einen versteckten Trugschluß enthält. Eine vollständige Nachweisung derselben würde hier zu weit führen, doch will ich sie für die erste Antinomie geben.

Diese heißt so: Die Welt kann nicht ohne Anfang sein. Denn man nehme an, sie habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist

bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen, also vollendet. Die Vollendung einer Reihe wird aber eben durch die Foderung der Unendlichkeit geleugnet, die Voraussetzung also widerspricht sich selbst. — Wir machen uns den Beweis nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft klar. Nach diesem ist die zu beobachtende Geistesthätigkeit eine wahrnehmende, der Ein Gränzpunkt (irgend ein beliebiger Zeitpunkt) gegeben, der andre aber (der Anfang der Zeit) nicht gegeben ist. Entsteht nun eine endliche oder unendliche Größe, d. h. kann ich die Wahrnehmung vollenden oder nicht? Offenbar das Letzte: denn soll die wahrnehmende Thätigkeit überhaupt in Thätigkeit gesetzt werden: so muß sie einen Anfangspunkt haben. Dieser ist nun hier kein anderer als der gegebene Zeitpunkt, von dem ausgehend sie ganz nach der Voraussetzung keinen Ruhepunkt erreicht, die Reihe ist also unendlich. Daß es Kant aber anders erschien, kam nur daher, daß er heimlich voraussetzte, die wahrnehmende Thätigkeit könne von der anderen Seite an-

fangen, wo sie dann freilich zu dem gegebenen Zeitpunkte als Ruhepunkt gelangt, also endlich gewesen wäre. Dazu müßte sie aber auf jener Seite einen festen Punkt als Ausgangspunkt gehabt haben, und so hat Kant das der Voraussetzung Widersprechende d. h. die Antinomie erst in das Vernunftbewußtsein hineingetragen, und dieses ist völlig davon frei zu sprechen.

Man hat nun von jeher nicht viel Vertrauen zu der Behauptung gehabt, daß die Totalität des Seins unendlich sei; aber das ist eben nur daraus zu erklären, daß man die in ihr gebrauchten Ausdrücke nicht in dem rechten Lichte betrachtete. Diese Behauptung sagt ja nur den allgemein zugestandenen Satz aus, daß wir die vorstellende Thätigkeit nicht vollziehn können, welche auf die Totalität des Seins geht. Dies liegt nun auch klar genug in der Aufgabe selbst. Alle wahrnehmenden und vorstellenden Thätigkeiten, die wir wirklich vollziehn, erfodern gewisse Gränzen. Sein aber überhaupt ist die höchste Abstraktion in der Reihe der wahrnehmenden Thätigkeiten, und das Wesen der-

selben besteht eben darin, daß wir alle Individualität des Seins, also auch alle Gränzen, weglassen. Sollte uns nun nach dieser Weglassung die Totalität des Seins dennoch als endlich (als begränzt) erscheinen: so müßte eben eine unauflösliche Antinomie in unserer Vernunft sein, welche nicht in ihr ist. Daß nun aber das Nichtgegebensein eines Individuellen im Sein nach vollendeter Abstraktion von demselben das Nichtsein des individuell gegebenen Seins beweis't, d. h. mit anderen Worten, daß ich das in Gränzen als seiend gegebene nicht seiend nenne, weil ich für das Sein keine Gränze habe, aus welchem ich alle Gränzen wegdenke, wird nun wohl Niemandem mehr nothwendig erscheinen. *)

*) Die Unendlichkeit der zeitlichen Ausdehnung rc. ist ein einzelnes Beispiel zur Begründung der wichtigen Erkenntniß, daß alle Begriffe erst durch Abstraktion in uns entstehn, daß also jeder Versuch vergebens ist, aus dem Abstrakten

§. 24. Dieser Lösung der Antinomie der

---

das Konkrete, das Individuelle aus dem Absoluten unabhängig von aller Erfahrung abzuleiten. Wer dies will, muß uns zuerst ein Prinzip der Begränzung der in ihrer Abstraktheit völlig ohne Gränze gegebenen zeitlichen und räumlichen Ausdehnung aufweisen. Die Antinomie, welche daraus entsteht, daß man für das wahre Wesen der Dinge eine von unserer Vernunft als nothwendig begreifliche Regel der Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten voraussetzt, hat schon oft zur Verwerfung des Seins geführt, und die Kantische Kritik zeigt auch hier, wie schwankend die Prinzipien sind, nach denen sie alle Eigenthümlichkeiten der Vernunft absolut vollständig darstellen zu können glaubte. Was ist z. B. die scholastische Meinung anders, welche das in der Erfahrung gegebne Sein darum verwarf, weil wir es uns weder mit einer endlichen noch einer unendlichen Zahl von Eigenschaften (Begriffen, die allein wahrhaft existiren sollen) denken können?

Vernunft will ich noch zwei Bemerkungen hinzufügen, welche zwar nicht unmittelbar in den Kreis dieser Wissenschaft gehören, aber dennoch, indem sie den Charakter der neueren Philosophie und den Grund des rauschenden Beifalls betreffen, welchen manche Lehrgebäude derselben bei so Vielen gefunden haben, über die Resultate der reinvernünftigen Erkenntnißlehre durch deutlichere Darlegung der ihr entgegenstehenden Irrthümer noch mehr Licht verbreiten werden.

Zuerst in Bezug auf den Charakter der durch Kant der Philosophie gegebenen Richtung habe ich schon oben darauf hingedeutet, daß dieser Philosoph auf keine Weise den Dingen, wie sie uns erscheinen, die Realität an sich abstreiten konnte, wenn er nicht von derselben irgend etwas zu wissen glaubte. So oft er dies also auch leugnet, so mußte ihm doch, wenn er ein wahrer Philosoph war, und nicht willkührliche Sätze ohne Untersuchung aufstellte (was freilich den Irrthum noch nicht ausschließt), irgend ein Be-

griff oder Bild des Seins an sich vorschweben.

An einigen Stellen des Abschnitts von den Antinomieen erklärt er sich auch deutlicher darüber. Denn was die beiden ersten widerstreitenden Sätze betrifft: so leugnet er bestimmt sowohl Endlichkeit als Unendlichkeit für das Sein an sich: denn dieses sei gar nicht in Zeit und Raum und eben so wenig theilbar; die letzten Antinomieen aber lös't er ganz anders: in der Reihe der Ursachen und Bedingungen soll allerdings das Endliche eine Anwendung auf die Dinge an sich erhalten, und er sagt mehrere Mal, im Sein an sich müßte mit dem Bedingten zugleich die vollständige Reihe der Bedingungen gegeben sein. Dies ist nun auf die dritte Antinomie schwer anzuwenden: denn eine Reihe von Ursachen können wir nur in der Zeit denken, und diese hat Kant von dem Sein an sich bestimmt ausgeschlossen; vergleichen wir aber die vierte: so lös't sich das Räthsel leicht. Es giebt nämlich allerdings

eine Reihe, in der für jedes Bedingte die Reihe der Bedingungen vollständig gegeben ist, das ist die Reihe jedes wissenschaftlichen Systems, in welcher man immer das höchste Glied als unbedingt denkt, und welche, insofern das absolut höchste Glied an ihrer Spitze stehn soll, der Zielpunkt aller Wissenschaft, also vor Allem der Philosophie als der höchsten Wissenschaft ist. Nach diesem Bilde nun hat offenbar Kant sich das Sein an sich gedacht, und in der Vergleichung mit diesem mußte ihm natürlich das Sein in Raum und Zeit irrational erscheinen, und also als Nichtsein verworfen werden.

Dies ist nun offenbar der scholastische Realism *), in welchen auf diese oder jene

---

*) Ich habe mich bisher aller Partheinamen sorgfältig enthalten, da sie auf keiner scharfen Anschauung beruhn, und daher mit dem Fortgang der Zeit immer schielender werden müssen (wie ja

Art fast alle Philosophen verfallen sind. Sie sehen das Abstraktum als das eigentlich Seiende an, und lassen aus ihm das Besondere als abgeleitetes Sein erst entstehn; das Bild vom Bilde (über welches letzte wir, wie wir gesehn haben, nicht hinauskönnen) preisen sie hoch als das Urbild des Bildes. Kant ist freilich selbst mit dieser Verfahrungsart unzufrieden, und hat sie scharf in seiner Dialektik der reinen Vernunft gerügt; aber dennoch hat er dieselbe nur in etwas andrer Gestalt angewandt, indem er nämlich den Begriffen statt eines Seins nach Analogie der äußeren Dinge ein Sein nach Analogie mit unseren Geistes-

---

z. B. der Realism der Scholastiker die der jetzt realistisch genannten völlig entgegengesetzte Ansicht ist.) Auch der hier gebrauchte Ausdruck soll nur von Einer Seite her mehr Anschaulichkeit geben, nicht aber allseitige (philosophische) Bestimmtheit, welche er von seinen Umgebungen erwartet.

thätigkeiten zuschrieb. Dies zeigt sich denn auch bei den übrigen Behauptungen der Vernunftkritik auf das deutlichste. Räumliche und zeitliche Ausdehnung sind von den abstraktesten der wahrnehmenden Thätigkeiten entlehnte Ausdrücke, daher sollen durch sie als Geistesthätigkeiten (als wahrnehmende Begriffe) die einzelnen Wahrnehmungen erzeugt werden. Zwar leugnet Kant, daß diese Abstrakta rein aus sich ohne andere Vermittelung die Konkreta erzeugen, aber wir haben schon gesehn, daß er doch, sobald er seiner Meinung irgend Anschaulichkeit geben will, gerade zu diesem Satze getrieben wird. Eben so auch mit den Kategorieen. Durch sie als Abstrakta der Urtheilsformen sollen die einzelnen Urtheile hervorgebracht werden, wo sich dann dasselbe Schwanken wiederfindet, und Kant doch im Grunde jede als nothwendig erscheinende einzelne Verbindung aus der allgemeinen Regel, als thätiges Prinzip gedacht, ableitet.

Dieses Schwanken nun ist das natürliche Erzeugniß davon, daß Kant zwei Abstrakta

als Prinzipien annahm (den erkennenden Geist an sich und das Ding an sich), beide, wie wir oben gezeigt, als seiend gleich undenkbar, und nun eben wegen dieser Undenkbarkeit nicht recht wußte, welchem von beiden er das Dasein dieser oder jener konkreten Bestimmung in unseren Erkenntnissen zuschreiben sollte. Fichte fühlte wohl diese Unsicherheit (schon durch Aenesidemus gerügt) und setzte daher an die Spitze des Wissens Ein höchstes Abstraktum, das absolute Ich, welches er dann aus seiner völligen Leerheit alle Fülle des Seienden gebähren ließ. Hiedurch war nun zwar Einheit in sein philosophisches System gekommen, und ein Schwanken in ihm unmöglich gemacht, aber für jeden außer diesem Systeme Stehenden eben deshalb bis zur höchsten Stufe gesteigert. Diesem lag, wie dem Verfasser selbst, die unendliche Mannigfaltigkeit des Zuerklärenden und das höchste Abstraktum des Ich, als Prinzip der Erklärung vor Augen; weiter aber auch nichts, und auf der leeren Tafel konnte nur der Bilder sehn, welcher sie durch seine überströmende

Phantasie ihr ausdrückte. Aber die Phantasie ist willkührlich; sollten die Bilder nach Prinzipien nothwendig erscheinen: so war bei dem gänzlichen Mangel der letzten kein anderes Mittel, als sie wieder von den Bildern abzuleiten, daher nur der etwas sah, welcher, von der Größe der Aufgabe mehr oder weniger berauscht, sich arglos diesem Verfahren hingab.

Dies konnte nun nicht lange der Aufmerksamkeit entgehn; aber statt den Grund davon in der Leerheit des subjektivon Abstrakti zu suchen, suchte man ihn, von derselben spekulativen Begeisterung verblendet, in seiner Subjektivität, und versuchte es wieder mit dem höchsten objektiven Abstraktum, dem Absoluten. Aber die Undenkbarkeit des Princips als seind, die Unanschaulichkeit der Bedingungen zum Werden und des Werdens des Konkreten selbst waren die gleichen geblieben, und da die höchsten Glieder des Zuerklärenden uns weit weniger noch in der äußeren Natur, als in

dem Geiste bekannt sind, war auch der Willkühr ein weit grösserer Spielraum gegeben, und die Dichtungen daher mannigfaltiger und mehr von einander abweichend.

Dieses hartnäckige Festhalten an dem als Seiendem, was doch gerade die wenigsten Merkmale des Seins an sich trägt, kann, da es in der Geschichte der Philosophie unter immer neuen Gestalten ohne Aufhören wiederkehrt, allerdings auffallend scheinen, läßt sich aber vielleicht aus einer sehr gewöhnlichen Erfahrung erklären. Ein jeder, der das, wozu die Natur ihn bestimmte, mit rechter Liebe und Begeisterung treibt, findet in ihm das höchste Sein, und alles Uebrige erscheint ihm in Vergleich mit diesem in mattem und mehr oder weniger unlauterem Lichte. Nach der Verwandtschaft mit jenem mißt er alles, zu ihm möchte er, je mehr er die Menschen liebt, gern Alle in gemeinsamer Thätigkeit vereinigen. Diese zum Theil einseitige Vorliebe ist nun freilich, wenn sie, wie oft, zur Herabsetzung anderer Gebiete der

menschlichen Thätigkeit führt, ein recht offen liegendes Vorurtheil, von dem jeder mit einiger Freiheit Denkende sich loszumachen suchen wird; aber wer ist wohl davon ganz frei, und wer betrifft sich nicht zuweilen (oft gerade in den Stunden, in welchen er das Erhebende seines Berufes am lebhaftesten fühlt) auf solchen mehr oder weniger geringschätzenden Urtheilen über andre gleich edle und treffliche Richtungen des menschlichen Lebens. Am meisten sollten nun die Philosophen von dieser Schwäche sich freihalten, indem ja sie mit hellerem Blicke alle Gebiete des Lebens überschauen; aber in diesem sie vor den übrigen Menschen Auszeichnenden liegt auch gerade die lockendste Verführung, sich jenes Fehlers schuldig zu machen. Sie verstehn ja die Bedeutung der mehr oder weniger einseitigen Geistesrichtungen, welche nicht nur Gute und Böse, sondern oft gerade die Besten mit der größten Leidenschaftlichkeit zum Kampfe gegen einander und zur Zerstörung des gemeinsamen Werkes zusammentreiben, und eben dadurch weniger in

Gefahr, von unklaren Erregungen hingerissen zu werden, fühlen sie innig die so oft gepriesene Größe des richtenden Zuschauers bei den Kampfspielen des Lebens. Nun wird ihnen dieser hellere Blick in das Wesen der Welt und des menschlichen Geistes durch Begriffe; durch sie verwandelt sich die unendlich den Blick verwirrende, dem Verstand anscheinend unerklärliche Mannigfaltigkeit des zeitlichen und räumlichen Seins in ein mehr oder weniger leicht überschaubares, gegliedertes Ganze, und wer kann sich daher wohl wundern, daß die Meisten unter ihnen, da ja auch sie Menschen waren, die beste Welt nach dem Bilde dachten, welches ihnen nach ihrem eigenthümlichen Interesse als das Bild der besten Welt vorschwebte, nach dem Bilde eines wohlgeordneten, in sich vollendeten Systems von Begriffen.

Es macht diese beiläufige Bemerkung, wie sich wohl von selbst versteht, keinen Anspruch auf die vollständige Darlegung des Exponenten, der gleichmäßig in der Geschichte

der Philosophie wiederkehrend, ihre Produkte erklärlich machte. Sie ist vielmehr nur eine sehr einseitige und daher unvollkommene Ansicht derselben, welche von den übrigen Wissenschaften des inneren Menschen, dessen Produkt in seiner Ganzheit die Philosophie ist, nicht nur ihre Ergänzung, sondern auch erst ihre höhere Bedeutung erhalten muß. Aber von der Seite des reinen Erkennens ist es gewiß die Herrschaft des Begriffs in seiner Verwechselung mit dem Sein, welcher man am meisten entgegen zu arbeiten hat. Er hat diese nicht nur auf die theoretische Philosophie, sondern auch in eben dem Grade auf die praktische geltend gemacht, und auch diese bedarf in Hinsicht darauf einer gänzlichen Umgestaltung.

Noch stehe hier eine eben so einzelne, aber folgereiche Bemerkung über das lebendige Interesse, welches gerade die philosophischen Systeme von jeher auch bei nicht spekulativen Köpfen gefunden haben, welche die höchste Spekulation anstrebten.

Auch sie schließt sich unmittelbar an das von den Antinomieen Gesagte an. Die Anschauung der Totalität des Seins kann, wie wir gesehn haben, von der Vernunft nicht vollzogen werden. Wenn ihr nun aber dennoch die Vollziehung durch eignen Antrieb, indem sie stets nach dem Höchsten strebt, oder durch Andre aufgegeben wird: so entsteht dann freilich eine Art von Antinomie (deren es unzählige geben würde), eine Anfoderung, der die Vernunft gern genügen will, zu der aber ihre Kräfte nicht zureichen. An dieses vergebene Anstreben schließt sich dann (nach welchem tieferen Gesetze kann hier nicht auseinandergesetzt werden) das Gefühl des Erhabenen an, dasselbe, welches uns auch bei Gegenständen der Natur ergreift, die für unsere Auffassung überschwenglich sind. In Beziehung auf dieses Gefühl des Erhabenen nennt man denn die angestrebte, unvollendbare Anschauung eine spekulative Idee.

Der außerordentliche Reichthum an solchen spekulativen Ideeen ist es nun,

welcher die neueste Philosophie (vorzüglich die Naturphilosophie) vor allen früheren auszeichnet, und die durch jene bedingte, fortwährende Anregung des Gefühls des Erhabenen muß wohl in dafür empfänglichen Gemüthern wenigstens anfangs einen hohen Enthusiasmus erregen. Daher denn auch alles bei diesen Lehrgebäuden auf die Lebendigkeit der Darstellung ankommt: denn nur wenn diese uns mit sich fortreißt, und uns zur Anstrebung des Unmöglichen zwingt, (von welchem gerade in der ruhigen philosophischen Betrachtung die Seele am weitesten entfernt ist) kann jenes Gefühl des Höheren mit einer gewissen Wärme und Stetigkeit hervortreten. In dieser Hinsicht nun werden sich Systeme von dem bezeichneten Charakter stets kräftig erweisen; aber man thut sehr unrecht, von der Wahrheit (der Energie) der durch sie erregten Gemüthsbewegung auf ihre philosophische Wahrheit zu schließen. In wie geringer Verbindung beide mit einander stehn (ganz läßt sie sich freilich nicht leugnen, was jedoch hier nicht weiter

erläutert werden kann), sieht man vielmehr auf den ersten Anblick daraus, daß Lehrgebäude dieser Art, so verschieden sie auch in ihren spekulativen Erklärungen sein mögen, doch in dem durch sie geweckten Gefühl des Erhabenen völlig gleich sein können. Wer könnte z. B. eine geistreiche Darstellung der gnostischen Emanationstheorieen lesen, ohne sich lebendig ergriffen, ja oft bis zur Entzückung begeistert zu fühlen? Und dennoch wird schwerlich jemand, wo es auf philosophische Wahrheit ankommt, ihnen eine entscheidende Stimme verstatten wollen. Das kommt nun daher, weil wir sie gar nicht mehr als Philosopheme lesen, welche auf Gültigkeit Anspruch machen, sondern nur als Phantasieen; tragen aber solche Phantasieen den Namen der Philosophie an der Stirn: so verschaffen sie sich nur zu leicht auch als solche durch jene Empfindung Eingang, indem das Gefühl des Erhabenen seinem innersten Wesen nach mit dem der Wahrheit innig verwandt ist, und daher beide von Ungeübten schwer unterschieden werden können.

Hieraus kann denn auch deutlich wer-
den, warum diese transscendenten Philoso-
phen so selten oder eigentlich fast nie einen
Schüler finden, sondern Alle, so sehr sie auch
anfangs an ein früheres Lehrgebäude sich an-
schließen zu wollen scheinen, sehr bald sich
ihr eignes aufbauen. Denn wenn auch das
wahrhaft Erhabene seine tiefrührende Ge-
walt auf uns durch wiederhohlte Betrach-
tung nie verliert, weil es den tiefsten Grund
der menschlichen Seele anschlägt: so müssen
doch solche Scheingebilde des Erha-
benen bald matt und einförmig erscheinen,
und der Geist ihrer müde werden, wenn er
nicht durch die unausgesetzte Erschaffung
neuer und mannigfaltiger Gestalten in un-
aufhörlicher Spannung erhalten wird.

Wie wenig überhaupt eine Idee durch
das mit ihrer Vorstellung verknüpfte Gefühl
der Erhabenheit allein ihre tiefere Be-
gründung in dem Wesen der menschlichen
Seele darzuthun vermag, und wie wenig man
daher bei der Entwerfung eines philosophi-
schen Lehrgebäudes demselben vertrauen darf,

kann noch auf andere Weise deutlich werden. In Hinsicht auf jenes Gefühl der Erhabenheit nämlich ist die Idee des das All aus dem Nichts hervorrufenden Gottes von der Idee des von Ewigkeit her unbeweglich ruhenden Chaos gar nicht verschieden, aus welchem auf einen unerklärlichen Anstoß mit blinder Nothwendigkeit alle Gebilde der Welt hervorgehn. Man kann sich von der Richtigkeit dieser Behauptung in jedem Augenblick überzeugen, sobald man beide in sich vollzieht; in der ersten aber, wie sich von selbst versteht, von jeder Vorstellung der Allweisheit, Allgütigkeit ꝛc. abstrahirt. Von der Seite der Erkenntniß aus also kann die Philosophie keine der anderen vorziehn, daher auch so lange diese bloß als Wissenschaft der Natur bearbeitet wurde, die Idee des Chaos fast überall die herrschende war. Nun fühlt sich aber doch jeder von der Idee des alliebenden, allbarmherzigen Vaters, wie sie das Christenthum zuerst in ihrer höchsten Reinheit und Vollkommenheit uns dargestellt hat, weit inniger und lebendiger ergriffen; sollen wir also dieser vor-

der des Chaos den Vorzug geben: so muß uns die Entscheidung von einem anderen Gebiete kommen. Diese Erkenntniß, wenn auch nicht in ihrer vollkommenen Deutlichkeit, trieb denn auch Kant an, die vor ihm gebräuchliche spekulative Begründung der Religionslehre mit der praktischen zu vertauschen, und der letzteren den Vorrang einzuräumen, welchen man wunderlich genug in der neueren Zeit oft als willkührlich geleugnet hat.

Die tiefere Erfassung dieser Andeutungen und ihre Einordnung in das Ganze der Philosophie muß ich jedoch um so mehr der Bearbeitung dieser Wissenschaft selbst überlassen, je größer die Zahl der vorbereitenden Untersuchungen ist, durch welche sie erst befriedigend ausgeführt werden könnte. Doch wird auch das wenige hier Gegebene darthun, daß das mit einer Vorstellung verknüpfte Gefühl des Erhabenen, mag es auch das ganze Gemüth für den Augenblick erfüllen, für ihren Werth als Erkenntniß kein auch nur einigermaßen gültiges Zeugniß ablegen kann,

und wie gerecht daher das Mistrauen gegen ein philosophisches Lehrgebäude sein muß, welches nichts als solche Einwirkungen für seine Wahrheit aufzuweisen vermag. Vielmehr ist der menschlichen Vernunft für alle Lehren, welche ihre Erklärung auf Vorstellungen gründen, die wir nicht zu vollziehn vermögen, jede Prüfung ihrer Wahrheit unmöglich, und nur das Denkbare und Anschauliche kann in das Gebiet des Wissens aufgenommen werden.

§. 25.

Wenn wir nun am Ende unserer Untersuchungen ihr Hauptresultat, daß alles wahre Wissen auf Wahrnehmung begründet sein muß, wo aber diese nicht möglich ist, auch die Möglichkeit gewisser Erkenntniß verschwindet, mit den Resultaten der kritischen Philosophie vergleichen: so scheint jenes dieser freilich völlig entgegengesetzt: denn es beschuldigt den größten Theil ihrer Behauptungen mythologischer Willkühr. Auf der anderen Seite hingegen versichert Kant an sehr vielen Stellen ganz unseren Sätzen

gemäß, alle Urtheile müßten zuletzt Inhalt und Berechtigung von der Erfahrung entlehnen, und nur daraus, daß Sinn und Verstand sich vereinigen, könne Erkenntniß entspringen. Auch beruht in der That das, was er unter den mannigfachen Anfechtungen seiner Kritik als das über alle Anfechtung Erhabene klar und ruhig hervorhebt, die Unmöglichkeit einer Erkenntniß von dem Sein der Ideeen, gerade auf den zuletzt angegebenen Sätzen, und es wird daher wahrscheinlich, daß Kant im Grunde das wollte, was hier ausgesprochen ist, und daß nur der zu grelle Abstich zwischen seiner eigenthümlichen und allen früheren philosophischen Bestrebungen ihn nicht recht zum Bewußtsein der ersteren kommen ließ, so daß er trotz der Kühnheit des Anlaufs dennoch, je mehr er dem Ziele sich näherte, in die alte, wohlgebahnte, aber trügende Spur zurücklenkte.

So würde denn allerdings, wenn in dieser Erkenntnißlehre endlich die sichere Verfahrungsart für eine in sich fest begründete Ausbildung des menschlichen Wissens dargestellt sein sollte, Kant der Wahrheit am nächsten

gekommen sein, ja er hätte sie selbst geschaut, und wäre mehr durch die Schuld seiner Zeit als durch seine eigene verleitet worden, sie in dem größten Theile seines genialen Werkes aus den Augen zu lassen. Dies kann man nun auch ohne Bedenken zugeben; aber der Unterschied zwischen ihm und den Philosophen vor ihm ist keineswegs ein so scharfer, sein Lehrgebäude bildet keine so ganz neue Richtung, als er in der ersten Begeisterung für seine Entdeckungen glaubte. Denn außerdem, daß er selbst sie noch nicht klar genug vor der inneren Anschauung festhielt, um sich ihrer mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit bedienen zu können: so ist auch die Entfremdung von der allein die Wissenschaft sicher stützenden Erfahrung *) keineswegs in der früheren Philosophie so ungeheuer, als sie von Kants Schülern zuweilen dargestellt worden ist. Wir würden sonst in der Philosophie noch viel weiter zurück sein, und uns noch weit weniger, als wirklich möglich ist, auf eine Sonderung des Wahren vom Fal-

*) Bei Kant: kritische Methode.

schen einlassen können, sondern vielmehr jenes ganz vergebens suchen, wenn nicht, wie wir schon früher sagten, jeder wahre philosophische Geist von jeher aus der Wahrnehmung seines Inneren geschöpft hätte. Haben also auch vor Kant fast alle Philosophen betheuert und selbst geglaubt, durch den Satz des Widerspruchs allein ihre Philosophie begründet zu haben: so muß man ihnen das eben so wenig glauben, als der kritischen Philosophie, daß sie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen ist. Denn so wie dieser eine tiefe, nur nicht ganz klare Beobachtung des menschlichen Geistes zum Grunde liegt: so hatten auch die Philosophen der früheren Schulen, wenn sie nach dem Satze des Widerspruchs argumentirten, das Bild dessen, was das Resultat ihrer Beweise sein sollte, immer schon vorher vor Augen, und nach ihm entschieden sie, welches Prädikat den Subjekten ihrer Erkenntnisse nothwendig oder widersprechend sei. Jenes Bild aber war auf ganz andre Weise, als wieder nach dem Satze des Widerspruchs in ihnen erzeugt worden, und sie dankten es nur der leben-

digen Anschauung des in sich lebendigen Geistes.

Die hier aufgestellten Vorschriften für die Begründung der Philosophie sind also keineswegs neu und unerhört, sondern von dem ersten Auskeimen dieser Wissenschaft an in ihrer Entwickelung befolgt; und ihrer Beobachtung allein haben wir in der That alles zu danken, was die früheren Lehrgebäude von wahrer Erkenntniß enthalten. Doch mußte freilich diese unbewußte Anwendung des richtigen Prinzips dem Irrthume in weit höherem Maße ausgesetzt sein, als in Zukunft bei der bewußten der Fall sein wird, und hierauf gründe ich dann die Hoffnung, daß nach der durch Kant vergebens versuchten, jetzt aber nach dem Selbstbewußtsein der Vernunft mit völliger Sicherheit ausgeführten Ausschließung alles Scheinwissens ein neuer, erfreulicherer Zeitraum für die Philosophie beginnen wird.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Beneke, Friedrich Eduard,

Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzü
gen dargelegt

Jena 1820

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916219-0